FR. REG. GARRIGOU-LAGRANGE O. P.

La nouvelle théologie où va-t-elle ?

Dans un livre récent du P. Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, 1944, p. 219, on lit : « Quand l'esprit évolue, *une vérité immuable* ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. *Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse* » [1].

Or dans les pages précédentes et les suivantes on montre que la théologie de S. Thomas en plusieurs parties importantes n'est plus actuelle. Par exemple S. Thomas a conçu la grâce sanctifiante comme une *forme* (principe radical d'opérations surnaturelles qui ont pour principe prochain les vertus infuses et les sept dons) « Les notions utilisées par S. Thomas sont simplement des notions aristotéliciennes appliquées à la théologie ». (ibid. p. 213 sq.).

Que s'en suit-il ? « En renoncant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle » (p. 224). Elle a donc abandonné la notion de *forme*.

Comment le lecteur évitera-t-il de conclure : la théologie de S. Thomas n'étant plus actuelle, est une théologie fausse.

Mais alors comment les Papes nous ont-ils si souvent recommandé de suivre la doctrine de S. Thomas ? Comment l'Eglise

[1] C'est nous qui soulignons.

dit-elle dans son Code de droit canonique, can. 1366, n. 2 : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam, et principia, eaque sancte teneant».

De plus comment « *une vérité immuable* » peut-elle se maintenir, si les deux notions qu'elle réunit par le verbe *être*, sont *essentiellement changeantes* ?

Un rapport immuable ne se concoit que s'il y a quelque chose d'immuable dans les deux termes qu'il unit. Autrement, autant dire qu'un crampon de fer peut immobiliser les flots de la mer.

Sans doute les deux notions qui sont unies dans une affirmation immuable sont d'abord confuses puis distinctes, telles les notions de nature, de personne, de substance, d'accident, de transsubstantiation, de présence réelle, de péché, de péché originel, de grâce, etc. Mais si dans ce qu'elles ont de fondamental ces notions ne sont pas immuables, comment l'affirmation qui les unit par le verbe être serait-elle immuable ? Comment maintenir que la présence réelle de la substance du Corps du Christ dans l'Eucharistie requiert la transsubstantiation, si ces notions sont essentiellement changeantes ? Comment maintenir que le péché originel en nous dépend d'une faute volontaire du premier homme, si la notion de péché originel est essentiellement instable ? Comment maintenir que le jugement particulier après la mort est irrévocable pour l'éternité, si ces notions sont appelées à changer ? Et comment enfin maintenir que toutes ces propositions sont immuablement *vraies*, si la notion même de vérité doit changer, et s'il faut substituer à la définition traditionnelle de la vérité (la conformité du jugement au réel extramental et à ses lois immuables) celle proposée ces dernières années par la philosophie de l'action : la conformité du jugement avec les exigences de l'action ou de la vie humaine qui évolue toujours ?

* * *

1º *Les formules dogmatiques elles-mêmes gardent-elles leur immutabilité* ?

Le P. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 221, répond : l'affirmation qui s'exprime en elles demeure. Mais il ajoute, ibid. : « On se demandera

peut-être s'il est encore possible de considérer comme contingentes *les notions* impliquées dans les définitions conciliaires ? Ne serait-ce pas compromettre le caractère irréformable de ces définitions ? Le Concile de Trente, sess. 6, cap. 7, can. 10, par ex. a employé, dans son enseignement sur la justification la notion de *cause formelle*. N'a-t-il pas, par le fait même consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif ? *Nullement.* Il n'était certainement pas dans l'intention du Concile de canoniser une notion aristotélicienne, ni même une notion théologique conçue sous l'influence d'Aristote. Il voulait simplement affirmer, contre les protestants, que la justification est une rénovation intérieure... Il a utilisé à cette fin des notions communes dans la théologie du temps. *Mais on peut leur en substituer d'autres, sans modifier le sens de son enseignement* ». (C'est nous qui soulignons).

Sans doute le Concile n'a pas canonisé la notion aristotélicienne de forme avec toutes ses relations aux autres notions du système aristotélicien. Mais il l'a approuvée comme une *notion humaine stable*, au sens où nous parlons tous de ce qui constitue formellement une chose (ici la justification) [1]. En ce sens il parle de la grâce sanctifiante distincte de la grâce actuelle, en disant qu'elle est un don surnaturel, infus, qui inhère dans l'âme et par lequel l'homme est formellement justifié (Cf. Denzinger, 799, 821). Si les Conciles définissent la foi, l'espérance, la charité comme des *vertus infuses permanentes*, leur principe radical (la grâce habituelle ou sanctifiante) doit être aussi un don infus permanent, et par suite distincte de la grâce actuelle ou d'une motion divine transitoire.

Mais comment peut-on maintenir *le sens* de cet enseignement du Concile de Trente « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification », si « *l'on substitue une autre notion* à celle de cause formelle » ? Je ne pas dis « si l'on substitue un équivalent verbal », je dis avec le P. H. Bouillard « si l'on substitue une autre notion ».

[1] Nous avons expliqué cela plus longuement dans *le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 4e éd. 1936, p. 362, ss.

Si elle est *autre*, ce n'est plus celle de *cause formelle* : Alors il n'est plus *vrai* de dire avec le Concile : « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification ». Il faut se contenter de dire la grâce a été conçue à l'époque du Concile de Trente comme la cause formelle de la justification, mais aujourd'hui il faut la concevoir *autrement*, cette conception passée n'est *plus actuelle* et donc elle *n'est plus vraie*, car une doctrine qui n'est plus actuelle, a-t-il été dit, est une doctrine fausse [1].

On répondra : on peut substituer à la notion de cause formelle, une *autre notion équivalente*. Ici on se paie de mots (en insistant d'abord sur *une autre* et ensuite sur *équivalente*), d'autant qu'il ne s'agit pas seulement d'équivalence verbale, puisque c'est une *autre notion* Que devient *la notion* même de *vérité ?* [2].

[1] Du reste il est défini que les vertus infuses (surtout les vertus théologales), qui dérivent de la grâce habituelle, sont des qualités, *principes permanents* d'operations surnaturelles et méritoires ; il faut donc que la grâce habituelle ou sanctifiante (par laquelle nous sommes en *état* de grâce), dont ces vertus procèdent comme de leur racine, soit elle-même une *qualité infuse permanente* et non pas une motion comme la grâce actuelle. Or c'est bien avant S. Thomas qu'on a conçu la foi, l'espérance et la charité comme des *vertus infuses*. Quoi de plus clair ? Pourquoi perdre son temps sous prétexte de faire avancer les questions, à mettre en doute les vérités les plus certaines et fondamentales ? C'est un indice du désarroi intellectuel de notre temps.

[2] M. Maurice Blondel écrivait dans les *Annales de Philosophie chrét.* 15 juin 1906, p. 235 : « A l'abstraite et chimérique *adaequatio rei et intellectus se substitue la recherche méthodique de droit, l'adaequatio realis mentis et vitae* ». Ce n'est pas sans une grande responsabilité qu'on appelle *chimérique* la définition traditionnelle de la vérité admise depuis des siècles dans l'Eglise, et qu'on parle de lui en *substituer* une autre, dans tous les domaines, y compris celui de la foi théologale.

Est-ce que les dernières ouvrages de M. Blondel corrigent cette déviation ? nous ne pouvons l'affirmer. Il dit encore l'*Etre et les êtres*, 1935, p. 415 ; « *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes* absolus de soi et possédant une valeur ontologique, *ne s'impose à nous avec une certitude contraignante* ». Pour admettre la valeur ontologique de ces principes, il faut une *option libre*, avant cette option leur valeur ontologique n'est donc que probable. Mais il faut les admettre selon des exigences de l'action *secundum conformitatem mentis et vitae*. Il ne peut en être autrement si l'on substitue à la *philosophie de l'être* ou ontologie, la *philosophie de l'action*. Alors la vé-

Alors la question très grave revient toujours : la proposition conciliaire est-elle maintenue comme *vraie* per conformitatem cum ente extramentali et legibus eius immutabilibus, an per conformitatem cum exigentiis vitae humanae quae semper evolvitur ?

On voit le danger de la nouvelle définition de la vérité, non plus *adaequatio rei et intellectus*, mais *conformitas mentis et vitae*. Lorsque M. Blondel en 1906 proposait cette substitution, il n'en avait pas prévu toutes les conséquences dans le domaine de la foi. Lui-même en sera peut-être effrayé, ou du moins très inquiet (1). De quelle vie s'agit-il en cette définition : « conformitas mentis et vitae » ? Il s'agit de la vie humaine. Et alors comment éviter la proposition moderniste : « *Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* ». Denz. 2058. On comprend que Pie X ait dit des modernistes : « *aeternam veritatis notionem pervertunt* » Denz. 2080.

Il est très dangereux de dire : « les notions changent, les affirmations restent ». Si la notion même de vérité vient à changer, les affirmations ne restent plus vraies de la même manière, ni selon le même sens. Alors *le sens des Conciles* n'est plus maintenu, comme on l'aurait voulu.

Malheureusement la nouvelle définition de la vérité se répand chez ceux qui oublient ce qu'avait dit Pie X : « Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere, *praesertim in re metaphysica*, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio*, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine* ». Enc. *Pascendi*.

---

rité est définie en fonction non plus de l'être, mais de l'action. Tout est changé. Une erreur sur la notion première de vérité entraine une erreur sur tout le reste. Voir aussi dans *La Pensée* de M. Blondel (1934) t. I, p. 39, 130-136, 347, 355 ; t. II, p. 65 ss, 90, 96-196.

(1) Un autre théologien, que nous citerons plus loin, nous invite à dire qu'à l'époque du Concile de Trente on concevait la *transsubstantiation* comme le changement, la conversion de la substance du pain en celle du Corps du Christ, mais qu'aujourd'hui il convient de concevoir *la transsubstantiation, sans ce changement de substance*, mais en concevant que la substance du pain, qui reste, devient le signe-efficace du Corps du Christ. Et l'on prétend encore conserver *le sens du Concile* !

A plus forte raison si l'on fait fi de toute métaphysique, de toute ontologie, et si l'on tend à substituer à la philosophie de l'être, celle du phénomène ou celle du devenir, ou celle de l'action.

N'est-ce pas la nouvelle définition de la vérité qui se trouve sous la nouvelle définition de la théologie : « *La théologie n'est autre qu'une spiritualité ou expérience religieuse qui a trouvé son expression intellectuelle* ». Et alors que penser d'assertions comme celle-ci : « Si la théologie nous peut aider à comprendre la spiritualité, la spiritualité à son tour fera, dans bien des cas, éclater nos cadres théologiques, et nous obligera à concevoir divers types de théologie... A chaque grande spiritualité a correspondu une grande théologie ». Cela veut-il dire que deux théologies peuvent être vraies, même si elles s'opposent *contradictoirement* sur leurs thèses capitales ? On répondra non si l'on maintient la définition traditionnelle de la vérité. On dira oui, si l'on adopte la nouvelle définition du vrai conçu non pas par rapport à l'être et à ses lois immuables, mais par rapport à différentes expériences religieuses. Cela nous rapproche singulièrement du modernisme.

On se rappelle que le Saint Office condamna le 1er décembre 1924, 12 propositions extraites de la philosophie de l'action, parmi elles il y avait, n. 5, la nouvelle définition de la vérité : « Veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus in quo haberetur *conformitas cum obiecto*, ut aiunt scholastici, sed *veritas est semper in fieri*, consistitque in *adaequatione progressiva intellectus et vitae*, scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel *exigit actio*: ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur ». La dernière de ces propositions condamnées est celle-ci : « Etiam post fidem conceptam, *homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhaerere*, sed semper anxius manere progrediendi ad ulteriorem veritatem, nempe *evolvendo in novos sensus*, immo et corrigendo id quod credit » (1).

Plusieurs, sans y prendre garde, reviennent aujourd'hui à ces erreurs.

(1) Ces propositions condammées se trouvent dans le *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194 ; dans la *Documentation catholique*, 1925, t. I, p. 771 ss, et dans les *Praelectiones Theologiae naturalis* du P. Descops, 1932, t. I, p. 150, t. II, p. 287 ss.

Mais alors comment maintenir que la grâce sanctifiante est *essentiellement surnaturelle, gratuite,* nullement due à la nature humaine, ni à la nature angélique ?

Cela est clair pour Saint Thomas, qui sous la lumière de la Révélation admet ce principe : les facultés, les « habitus » et leurs actes sont spécifiés par leur objet formel ; or l'objet formel de l'intelligence humaine et celui même de l'intelligence angélique, sont immensément inférieurs à l'objet propre de l'intelligence divine : *la Déité ou la vie intime de Dieu* (cf. 1^a, q. 12, a. 4). Mais si l'on néglige toute métaphysique, pour se contenter d'érudition historique et d'introspection psychologique, le texte de S. Thomas devient inintelligible [1]. De ce point de vue qu'est-ce qu'on maintiendra de la doctrine traditionnelle sur *la distinction* non pas contingente, mais nécessaire *de l'ordre de la grâce* et *de celui de la nature ?*

A ce sujet dans le livre récent du P. H. de Lubac, *Surnaturel* (Etudes historiques) 1946, p. 254 : à propos de l'impeccabilité probable des anges dans l'ordre naturel, on lit : « Rien n'annonce chez S. Thomas la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes, entre « Dieu auteur de l'ordre naturel », et « Dieu auteur de l'ordre surnaturel »... comme si la béatitude naturelle... dans le cas de l'ange aurait dû résulter d'une activité infaillible, impeccable ». Item p. 275.

S. Thomas distingue au contraire souvent la fin ultime surnaturelle de la fin ultime naturelle [2], et pour ce qui est du démon

(1) Le P. H. Bouillard, *op. cit.,* p. 169 ss, arrivé au cœur de son sujet dit par exemple que S. Thomas I^a, II^{ae}, q. 113, a. 8, ad 1^m à propos de la disposition immédiate à la justification, « *ne fait plus appel à la causalité réciproque* » comme dans ses ouvrages précédents. Il est clair au contraire pour tout thomiste que c'est d'elle que parle S. Thomas et c'est ce qui éclaire toute la question. Du reste, et c'est élémentaire, la causalité réciproque se vérifie *toujours* quand les quatre causes interviennent, c'est á dire en tout devenir. Ici il est dit : « Ex parte Dei justificantis, ordine naturae *prior est gratiae infusio quam culpae remissio.* Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis justificati *prius est liberatio a culpa quam consecutio gratiae justificantis* ». Tout étudiant en théologie, qui a entendu expliquer le traité de la grâce de S. Thomas article par article, considère que c'est là une vérité qu'il n'est pas permis d'ignorer.

(2) Cf. 1^a, q. 23, a. 1 : « *Finis* ad quem res creatae ordinantur a Deo

il dit, De malo, q. 16, a. 3 : « Peccatum diaboli non fuit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale ». Item 1^a, q. 63, a. 1, ad 3.

On en arrive ainsi à se desintéresser complètement des *pronuntiata maiora* de la doctrine philosophique de S. Thomas, c'est à dire des 24 theses thomistes approuvées en 1916 par la Sacrée Congrégation des études.

Bien plus, le P. Gaston Fessard S. J. dans *les Etudes* de Nov. 1945, p. 269-270, parle du « bienheureux assoupissement que protège le thomisme canonisé, mais aussi, comme disait Péguy, « enterré », tandis que vivent les pensées vouées, en son non, à la contradiction ».

Dans la même revue en Avril 1946, il est dit que le néo-thomisme et les décisions de la Commission biblique sont « un gardefou, mais non pas une réponse ». Et que propose-t-on à la place

est *duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem,* et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit : quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est 1^a, q. 12, a. 4. *Alius autem finis est naturae creatae proportionatus,* quem scil. res creata potest attingere sec. virtutem suae naturae ». Item I^a II^{ae}, q: 62, a. 1 : « Est autem *duplex hominis beatitudo,* sive felicitas, ut supra dictum est, q. 3, a. 2 ad 4 ; q. 5, a. 5. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scil. homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens.

Item *de Veritate,* q. 14, a. 2 : « *Est autem duplex hominis bonum ultimum.* Quorum unum est proportionatum naturae... haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt... Aliud est bonum naturae humanae proportionem excedens ». Si l'on n'admet plus la distinction classique entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, on dira que la grâce est l'achèvement normal et obligé de la nature, et l'octroi d'une telle faveur n'en demeure pas moins, dit-on, gratuit, comme la création et tout ce qui la suit, car la création n'etait nullement nécessaire. A quoi le Père Descoqs S. I. dans son petit livre *Autour de la crise du Transformisme,* 2e éd. 1944, p. 84, répond très justement : « Cette explication nous semble en opposition manifeste avec les données les plus certaines de l'enseignement catholique. Aussi bien suppose-t-elle une conception évidemment erronée de la grâce. La création n'est nullement une grâce au sens théologique du mot, la grâce ne trouvant place que présupposée la nature. Dans une telle perspective, *l'ordre surnaturel disparait.* »

du thomisme, comme si Léon XIII dans l'Encyclique *Aeterni Patris* s'était trompé, comme si Pie X dans l'Encycl. *Pascendi,* en renouvelant cette même recommandation, avait fait fausse route ? Et où va-t-elle aller cette theologie nouvelle avec les maitres nouveaux dont elle s'inspire ? Où va-t-elle si non dans la voie du scepticisme, de la fantaisie et de l'hérésie ? Sa Saintеté, Pie XII disait récemment dans un Discours publié par l'*Osservatore romano* du 19 Sept. 1946 : « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, « de nova theologia » quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate* ? ».

* * *

2° *Application des principes nouveaux aux doctrines du péché originel et de l'Eucharistie.*

On dira certainement que nous exagérons, mais une erreur même légère sur les notions premières et le premiers principes a des conséquences incalculables que ne prévoyaient pas ceux qui se sont ainsi trompés. Les conséquences des vues nouvelles, dont nous venons de parler doivent donc aller bien audelà des prévisions des auteurs que nous avons cités. Ces conséquences, il est difficile de ne pas les voir en certaines feuilles dactylographiées qui sont communiquées (certaines depuis 1934) au clergé, aux séminaristes, aux intellectuels catholiques; on y trouve les plus singulières assertions et négations sur le péché originel et la présence réelle.

Quelquefois avant de proposer ces nouveautés on prévient le lecteur en lui disant : cela parait fou au premier abord, mais cependant, si l'on y regarde de près, ce n'est pas sans vraisemblance et c'est admis par plusieurs. Les intelligences superficielles s'y laissent prendre, et la formule : « *une doctrine qui n'est plus actuelle, n'est plus vraie* » fait son chemin. Quelques uns sont tentés de conclure : « la doctrine de l'éternité des peines de l'enfer

n'est plus actuelle, semble-t-il, et par là meme elle n'est plus vraie ». Il est dit dans l'Evangile qu'un jour la charité de beaucoup se refroidira et qu'ils seront séduits par l'erreur.

C'est une stricte obligation de conscience pour les théologiens traditionnels de répondre. Autrement ils manquent gravement à leur devoir, et ils devront en rendre compte devant Dieu.

* * *

Dans les feuilles polycopiées distribuées en France ces dernières années (au moins depuis 1934, d'après celles que nous avons en mains) les doctrines les plus fantaisistes et les plus fausses sont enseignées sur le péché originel.

Dans ces feuilles, l'acte de *foi chrétienne* n'est pas conçu comme une adhésion surnaturelle et infaillible aux vérités révélées *propter auctoritatem Dei revelantis,* mais comme une adhésion de l'esprit à une perspective générale de l'univers. C'est la perception de ce qui est possible et *plus probable* mais non démontrable. La foi devient un ensemble d'opinions probables. De ce point de vue, Adam parait être non pas un homme individuel d'où descend le genre humain, mais c'est plutôt une collectivité.

On ne voit plus dès lors comment maintenir la doctrine révélée du péché originel telle qu'elle est expliquée par Saint Paul, Rom. V, 18 : « Sicut *per unius delictum* in omnes homines in condemnationem, sic et *per unius iustitiam* in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim *per inoboedientiam unius* peccatores constituti sunt multi, ita *per unius oboeditionem* iusti constituentur multi ». Tous les Pères et l'Eglise, interprète autorisée de l'Ecriture, dans son magistère soit ordinaire, soit solennel, ont toujours entendu que Adam a été un homme individuel comme ensuite le Christ et non pas une collectivité (1). On nous propose maintenant une probabilité en sens contraire de l'enseignement des Conciles d'Orange et de Trente, Denz. 175, 789, 791, 793 (2).

(1) Cfr. *L'Epître aux Romains* du Père M. J. Lagrange O. P. 3e éd. Commentaire du chap. V.

(2) Les difficultés du côté des sciences positives et de la préhistoire sont exposées, dans l'article *Polygénisme* du *Dict. de théol. cath.* Les auteurs

De plus l'incarnation du Verbe, de ce nouveau point de vue serait un moment de l'évolution universelle.

L'hypothèse de l'évolution matérielle du monde est étendue à l'ordre spirituel. Le monde surnaturel est en évolution vers l'avènement plénier du Christ.

Le péché en tant qu'il affecte l'âme est quelque chose de spirituel et donc d'intemporel. Par suite peu importe pour Dieu qu'il ait eu lieu au début de l'histoire de l'humanité ou au cours des âges.

Le péché originel n'est donc plus en nous un péché qui dépend d'une faute volontaire du premier homme, mais il provient des fautes des hommes qui ont influé sur l'humanité.

On en vient ainsi à vouloir changer non seulement le mode d'exposition de la théologie, mais *la nature même de la théologie,* bien plus celle du dogme. Celui-ci n'est plus considéré du point de vue de la foi infuse à la Révélation divine, interpretée par l'Eglise dans ses Conciles. Il n'est plus question des Conciles, mais on se place ici au point de vue de la *biologie* complétée par des élucubrations des plus fantaisistes qui rappellent celles de l'évolutionisme hégélien, lequel ne conservait plus des dogmes chrétiens que le nom.

---

de cet article, A. et J. Bouyssonie distinguent bien, c. 2536, le domaine de la philosophie, « où le naturaliste, en tant que tel, est incompétent ». On aurait désiré que, dans cet article, la question fut traitée aux trois points de vue des sciences positives, de la philosophie et de la théologie, en particulier par rapport au dogme du péché originel.

Selon plusieurs théologiens, l'hypothèse d'après la quelle il y a eu sur terre des hommes, dont la race était éteinte avant l'existence d'Adam, ne serait pas contraire à la foi. Mais selon l'Ecriture le genre humain qui est à la surface de la terre dérive d'Adam, Gen., III 5... 20, Sap. X, 1 ; Rom, V 12, 18, 19 ; Act. Ap. XVII 26.

De plus au point de vue philosophique il a fallu une intervention libre de Dieu pour créer l'âme humaine, et même pour disposer le corps à la recevoir. Un engendrant de nature inférieure ne peut produire cette *disposition* supérieure à son espèce ; le plus sortirait du moins, contrairement au principe de causalité.

Enfin, comme il est dit dans l'article cité, col. 2535, « pour les mutationistes (d'aujourd'hui) l'éspèce nouvelle prend naissance dans un germe unique. *L'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel* ».

En cela on suit les rationalistes, et l'on fait ce que les ennemis de la foi désirent, on la réduit à des opinions toujours changeantes qui n'ont plus aucune valeur. Que reste-t-il de la parole de Dieu donnée au monde pour le salut des âmes ?

Dans ces feuilles intitulées « Comment je crois », on lit, p. 15 : « Si nous voulons, nous autres chrétiens, conserver au Christ les qualités qui fondent son pouvoir et notre adoration, nous n'avons rien de meilleur ou même rien d'autre à faire que d'accepter jusqu'au bout les conceptions les plus modernes de l'Evolution. Sous la pression combinée de la Science et de la Philosophie, le Monde s'impose de plus en plus à notre expérience et à notre pensée comme un système lié d'activités s'élevant graduellement vers la liberté et la conscience. La seule interprétation satisfaisante de ce processus est de le regarder comme irréversible et convergent. Ainsi se définit en avant de nous un *Centre cosmique Universel* où tout aboutit, où Tout se sent, où tout se commande. Eh bien, c'est en ce pôle physique de l'universelle Evolution qu'il est nécessaire, à mon avis, de placer et de reconnaître *la plénitude du Christ...* L'Evolution en découvrant un sommet au monde, rend le Christ possible, tout comme le Christ en donnant un sens au Monde, rend possible l'Evolution.

« J'ai parfaitement conscience de ce qu'il y a de vertigineux dans cette idée... mais, en imaginant une pareille merveille, je ne fais rien d'autre chose que de transcrire en termes de réalité physique les expressions juridiques où l'Eglise a déposé sa foi... Je me suis engagé pour mon compte, sans hésiter, dans la seule direction où il me semble possible de faire progresser et par conséquent de sauver ma foi.

« Le catholicisme m'avait déçu, en première apparence, par ses représentations étroites du Monde, et par son incompréhension du rôle de la Matière. Maintenant je reconnais qu'à la suite du Dieu incarné qu'il me révèle je ne puis être sauvé qu'en faisant corps avec l'univers. Et ce sont du même coup mes aspirations « panthéistes » les plus profondes qui se trouvent satisfaites, rassurées, guidées. *Le Monde* autour de moi, *devient divin...*

« *Une convergence générale des religions* vers un Christ-universel, qui, au fond, les satisfait toutes : telle me parait être la seule

conversion possible au Monde et la seule forme imaginable pour une Religion de l'avenir » ([1]).

Ainsi le monde matériel aurait évolué vers l'esprit, et le monde de l'esprit évoluerait naturellement pour ainsi dire vers l'ordre surnaturel et vers la plénitude du Christ. Ainsi l'Incarnation du Verbe, le corps mystique, le Christ universel seraient des moments de l'Evolution, et de ce point de vue d'un progrès constant dès l'origine, il ne semble pas qu'il y ait eu une chute au début de l'histoire de l'humanité, mais un progrès constant du bien qui triomphe du mal selon les lois mêmes de l'évolution. Le péché originel serait en nous la suite des fautes des hommes qui ont exercé une influence funeste sur l'humanité.

([1]) Les soulignements sont de nous. On trouve des idées presque aussi fantaisistes dans un article du P. Teilhard de Chardin, *Vie et planètes* paru dans *les Etudes*, de mai 1946, surtout p. 158-160, et 168. — Voir aussi *Cahiers du Monde nouveau*,, Août 1946 : *Un grand Evènement qui se dessine : le Planétisation humaine*, du même auteur,

On a cité récemment un texte du même écrivain, extrait des *Etudes* 1921, t. II, p. 543, où il est parlé de « l'impossibilité où est notre esprit de concevoir, dans l'ordre des phénomènes, *un début absolu* » — A quoi M. M. Salet et Lafont ont justement répondu dans *L'Evolution regressive*, p. 47 ; « La création n'est-elle pas un *début absolu* ? ». Or la foi nous dit que Dieu crée quotidiennement des âmes de petits enfants, et qu'à l'origine il a créé l'âme spirituelle du premier homme. Du reste le miracle lui aussi est un commencement absolu qui ne répugne en rien à la raison.

Cf. sur ce point P. Descoqs S. I., *Autour de la crise du transformisme* 2° éd. 1944, p. 85.

Enfin comme le remarque le même P. Descoqs, ibid. p. 2 et 7, ce n'est plus le moment pour les théologiens de tant parler de l'évolutionisme et du transformisme alorsque les meilleurs savants écrivent comme P. Lemoine, professeur au Museum : « L'évolution est une sorte de dogme auquel ses prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour leur peuple. Cela il faut avoir le courage de le dire pour que les hommes de la génération future orientent leurs recherches d'une autre façon ». Cf. Conclusion du t. V *de l'Encyclopédie Française* (1937). Le Dr. H. Rouvière, prof. à la Faculté de médecine de Paris, membre de l'Académie de Médecine écrit aussi dans *Anatomie philosophique, La finalité dans l'Evolution* p. 37 : « Il s'est produit un véritable éffondrement dans la doctrine transformiste... La plupart des biologistes se sont éloignés d'elle parce que les défenseurs du transformisme n'ont jamais apporté la moindre preuve à l'appui de leur théorie et que tout ce que l'on sait de l'évolution plaide contre elle ».

Voilà ce qui reste des dogmes chrétiens dans cette théorie qui s'éloigne de notre Credo dans la mesure où elle se rapproche de l'évolutionisme hégélien.

Dans cet exposé il est dit : « Je me suis engagé dans la seule direction où il me semble possible *de faire progresser* et *par conséquent* de *sauver ma foi* ». C'est donc que la foi elle même n'est sauve *que si elle progresse*, et elle change tellement qu'on ne reconnaît plus la foi des Apôtres, celle des Pères et des Conciles. C'est une manière d'appliquer le principe de la théologie nouvelle : « une doctrine qui n'est plus actuelle, n'est plus vraie » et pour certains il suffit qu'elle ne soit plus actuelle *en certains milieux*. Dès lors la vérité est toujours *in fieri*, jamais immuable. Elle est la conformité du jugement, non pas avec l'être et ses lois nécessaires, mais avec la vie qui évolue toujours. On voit jusqu'où conduisent les propositions condamnées par le Saint Office le 1er Déc. 1924, et que nous avons citées plus haut : Nulla propositio abstracta potest haberi ut immutabiliter vera ». « Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhaerere, sed semper anxius manere *progrediendi* ad ulteriorem veritatem, nempe evolvendo *in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit* ». Cf. *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194.

* * *

Nous trouvons un autre exemple de semblable déviation en des feuilles dactylographiées sur la Présence réelle, qui circulent depuis quelques mois dans le clergé. Il y est dit que le vrai problème de la présence réelle n'a pas été jusqu'ici bien posé : « On a dit pour répondre à toutes les difficultés qu'on s'est forgées : le Christ est *présent à la manière d'une substance...* Cette explication passe à côté du vrai problème. Ajoutons que dans sa clarté trompeuse, elle supprime le mystère religieux. A vrai dire, il n'y a plus là un mystère, il n'y a plus là qu'un prodige ».

C'est donc S. Thomas qui n'a pas su poser le problème de la présence réelle, et sa solution : praesentia corporis Christi *per modum substantiae* serait illusoire ; sa clarté est une *clarté trompeuse*.

On nous avertit que l'explication nouvelle qu'on propose « implique évidemment qu'on substitue comme méthode de réflexion la méthode cartésienne et spinosiste à la méthode scolastique ».

Un peu plus loin on lit : au sujet de *la transsubstantiation* « ce mot n'est pas sans inconvénient, pas plus que celui de péché originel. Il répond à la manière dont les scolastiques conçoivent cette transformation et *leur conception est inadmissible* ».

Ici on ne s'éloigne plus seulement de S. Thomas, mais du Concile de Trente, sess. XIII, cap. 4, et can 2 (Denz. 877, 884), car il a défini la transsubstantiation comme vérité de foi, et il a même dit : « quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat ». Aujourd'hui ces nouveaux théologiens disent : « ce mot n'est pas sans inconvénient,... il répond à une conception inadmissible ».

« Dans les perspectives scolastiques où la réalité de la chose est « la substance », la chose ne pourra changer réellement que si la substance change... par la transsubstantiation. Dans nos perspectives actuelles... lorsqu'en vertu de l'offrande qui en a été faite selon un rite déterminé par le Christ *le pain et le vin sont devenus le symbole efficace du sacrifice du Christ*, et par conséquent de sa *présence spirituelle, leur être religieux a changé* », non pas leur substance [1]. Et l'on ajoute : « C'est là ce que nous pouvons désigner par la transsubstantiation ».

(1) On nous dit au même endroit : « Dans les perspectives scolastiques la notion de *chose-signe* s'est perdue. Dans un univers aux perspectives augustiniennes, où une chose matérielle est non seulement elle-même, mais davantage un signe des réalités spirituelles, on peut concevoir qu'une chose, étant de par la volonté de Dieu le signe d'autre chose que ce qu'elle était par nature, soit devenue elle même *autre* sans que dans son apparence elle ait changé ».

Dans les perspectives scolastiques la notion de *chose-signe* ne s'est pas perdue du tout. S. Thomas dit 1a, q. 1, a. 10 : « Auctor S. Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas ». Ainsi Isaac qui s'apprête à être immolé est la figure du Christ, et la manne est une figure de l'Eucharistie, Saint Thomas le note en parlant de ce sacrement. Mais par la consécration eucharistique le pain ne devient pas seulement le signe du Corps de Christ, et le vin le signe de son sang, comme

Mais il est clair que ce n'est plus la transsubstantiation définie par le Concile de Trente, « conversio totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in Sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini ». Denz. 884. Il est évident que le sens du Concile n'est pas maintenu par l'introduction de ces notions nouvelles. Le pain et le vin sont devenus seulement « le symbole efficace de la présence spirituelle du Christ ».

Cela nous rapproche singulièrement de la position moderniste qui n'affirme pas la présence réelle du Corps du Christ dans l'Eucharistie, mais qui dit seulement au point de vue pratique et religieux : comporte toi à l'égard de l'Eucharistie comme à l'égard de l'humanité du Christ.

Dans les mêmes feuilles on entend de façon semblable le mystère de l'Incarnation : « Bien que le Christ soit vraiment Dieu, on ne peut pas dire que par lui il y avait une présence de Dieu sur la terre de Judée... Dieu n'était pas plus présent en Palestine qu'ailleurs. Le *signe efficace* de cette présence divine s'est manifesté en Palestine au 1er siècle de notre ère, c'est tout ce que l'on peut dire » [1].

On ajoute enfin : « le problème de la causalité des sacrements est un faux problème, né d'une fausse manière de poser la question ».

l'ont pensé les sacramentaires protestants, Cf. D. T. C. art. Sacramentaire (controverse) ; mais comme il est formellement défini au Concile de Trente, la substance de pain est *convertie* en celle du Corps du Christ qui est rendu présent *per modum substantiae* sous les espèces du pain. Et ce n'est pas seulement là la manière dont les théologiens de l'époque du Concile concevaient la consécration. C'est la vérité immuable définie par l'Eglise.

(1) S. Thomas avait nettement distingué trois présences de Dieu : 1° la présence générale de Dieu en toutes les créatures qu'il conserve dans l'existence (1a, q. 8, a. 1) ; 2° la présence spéciale de Dieu dans les justes par la grâce, il est en eux comme dans un temple à titre d'objet quasi-expérimentalement connaissable, 1a, q. 43, a. 3. ; 3° la présence du Verbe en l'humanité de Jésus par l'union hypostatique. Et alors il est certain qu'après l'incarnation Dieu était plus présent en la terre de Judée qu'ailleurs. Mais quand on pense que S. Thomas n'a même pas su poser ces problèmes, on se lance dans toutes les aventures, et on revient au modernisme avec la désinvolture que l'on constate en chacune de ces pages.

* * *

Nous ne pensons pas que les écrivains dont nous venons de parler abandonnent la doctrine de S. Thomas; ils n'y ont jamais adhéré ne l'ayant jamais bien comprise. C'est douloureux et inquiétant.

Avec cette manière d'enseigner comment ne pas former des sceptiques ? car on ne propose rien de ferme pour remplacer la doctrine de S. Thomas. De plus on prétend être soumis aux directions de l'Eglise, mais en quoi consiste cette soumission ?

Un professeur de théologie nous écrit: « C'est en effet sur la notion même de vérité que porte le débat, et, sans bien s'en rendre compte, on revient vers le modernisme dans la pensée comme dans l'action. Les écrits dont vous me parlez sont très lus en France. Ils exercent une grosse influence, sur les esprits moyens il est vrai: les gens sérieux n'accrochent pas. Il faut écrire pour ceux qui ont le sincère désir d'être éclairés. »

Au dire de certains, l'Eglise n'aurait reconnu l'autorité de S. Thomas que dans le domaine de la théologie, non pas directement dans celui de la philosophie. Au contraire l'Encyclique *Aeterni patris* de Léon XIII parle surtout de la philosophie de S. Thomas. De même les 24 thèses thomistes proposées en 1916 par la S. Congrégation des Etudes sont d'ordre philosophique et si ces *pronunciata maiora* de S. Thomas n'ont pas de certitude, que peut valoir sa théologie qui constamment y a recours ? Enfin, nous l'avons déjà rappelé, Pie X a écrit: «Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere praesertim in re metaphysica non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio magnus est in fine ».

D'où viennent ces tendances ? Un bon juge m'écrit: « on recueille les fruits de la fréquentation sans précautions des cours universitaires. On veut fréquenter les maîtres de la pensée moderne pour les convertir et l'on se laisse convertir par eux. On accepte peu à peu leurs idées, leurs méthodes, leurs dédain de la scolastique, leur historicisme, leur idéalisme et toutes leurs erreurs. Si cette fréquentation est utile pour des esprits déjà formés, elle est sûrement périlleuse pour les autres ».

* * *

Conclusion. Où va la nouvelle théologie ? Elle revient au modernisme. Parce qu'elle a accepté la proposition qui lui était faite: celle de substituer à la définition traditionnelle de la vérité: *adaequatio rei et intellectus*, comme si elle était chimérique, la définition subjective: *adaequatio realis mentis et vitae.* Ceci est dit plus explicitement dans la proposition déjà citée, extraite de la philosophie de l'action, et condamnée par le Saint Office le 1er Déc. 1924: «*Veritas* non invenitur in ullo actu particulari intellectus in quo haberetur *conformitas cum obiecto* ut aiunt scholastici, sed *veritas est semper in fieri*, consistitque in *adaequatione progressiva intellectus et vitae*, scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel *exigit actio*: ea tamen lege ut in toto progressu *nihil* unquam ratum fixumque habeatur ». *Monitore ecclesiastico*, 1925, t. I, p. 194.

La vérité n'est plus la conformité du jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, mais la conformité du jugement avec les exigences de l'action et de la vie humaine qui évolue toujours. A la philosophie de l'être ou ontologie se substitue la philosophie de l'action qui définit la vérité en fonction non plus de l'être mais de l'action.

On revient ainsi à la position moderniste: « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur». Denz, 2058. Aussi Pie X disait-il des modernistes « *aeternam veritatis notionem pervertunt* ». Denz. 2080.

C'est ce qu'avait prévu notre maître le Père M. B. Schwalm dans ses articles de la *Revue thomiste* 1896, p. 36 ss., 413; 1897, p. 62, 239, 627; 1898 p. 578 sur la philosophie de l'action, le dogmatisme moral du P. Laberthonnière, sur la Crise de l'apologétique contemporaine, les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi.

Mais plusieurs ont pensé que le Père Schwalm avait exagéré, ils ont peu à peu donné droit de cité à la nouvelle définition de la vérité, et ils ont plus ou moins cessé de défendre la définition traditionnelle du vrai: la conformité du jugement avec l'être extramental et ses lois immuables de non contradiction, de causa-

lité, etc. Pour eux, le vrai n'est plus *ce qui est*, mais *ce qui devient* et change toujours.

Or cesser de défendre la définition traditionnelle de la vérité, laisser dire qu'elle est *chimérique*, qu'il faut lui en *substituer* une autre vitaliste et evolutioniste, cela conduit au relativisme complet, et c'est une très grave erreur.

De plus, et l'on n'y réfléchit pas, cela conduit à dire ce que les ennemis de l'Église veulent nous entendre dire. Quand on lit leurs ouvrages récents, on voit qu'ils en éprouvent un vrai contentement, et qu'ils proposent eux mêmes des interpretations de nos dogmes, où il est question du péché originel, *du mal cosmique*, de l'incarnation, de la rédemption, de l'eucharistie, de la réintégration universelle finale, du *Christ cosmique*, de la convergence de toutes les religions vers un centre cosmique universel (1).

On comprend dès lors que le Saint Père dans le discours récent rapporté par l'*Osservatore romano* du 19 Sept. 46, ait dit en parlant de la « théologie nouvelle » : « Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate* ? ».

Par ailleurs, comme la Providence ne permet le mal que pour un bien supérieur et comme on voit chez beaucoup une excellente réaction contre les erreurs que nous venons de souligner, on peut espérer que ces déviations seront l'occasion d'un vrai renouveau doctrinal, par une étude approfondie des œuvres de Saint-Thomas

(1) Des auteurs comme Téder et Papus, dans leur exposé de la *doctrine martiniste*, enseignent un panthéisme mystique et un néo-gnosticisme selon lequel tous les êtres sortent de Dieu par émanation (il y a ainsi une chute, *un mal cosmique*, un peché originel *suis generis*), et tous aspirent *à se réintégrer* dans la divinité, et *tous* y parviendront. Il est question en plusieurs ouvrages occultistes recents du *Christ moderne*, de *sa plénitude de lumière astrale*, dans un sens qui n'est plus du tout celui de l'Église et qui en est même la contrefaçon blasphematoire, car c'est toujours la négation panthéistique du vrai surnaturel, et souvent même la négation de la distinction du bien moral et du mal moral, pour ne laisser subsister que celle du bien délectable ou utile et du mal cosmique ou physique, qui, *avec la réintégration de tous sans exception*, disparaitra.

dont la valeur apparaît de plus en plus, lorsqu'on la compare au désarroi intellectuel d'aujourd'hui (1).

(1) Certes nous admettons que la *véritable expérience mystique*, qui procède dans le juste des dons du Saint Esprit, surtout du don de sagesse, *confirme la foi*, car elle nous montre que les mysteres révélés correspondent à nos aspirations les plus profondes et en suscitent de plus élevées. Il y a là, nous le reconnaissons, une vérité de vie, *une conformité de l'esprit avec la vie de l'homme de bonne volonté*, et une *paix* qui est un signe de vérité. Mais cette expérience mystique *suppose* la foi infuse et l'acte de foi suppose lui-même l'évidente crédibilité des mysterès révélés.

De même, comme le dit le Concile du Vatican, nous pouvons avoir, par la lumière naturelle de la raison *la certitude de l'existence de Dieu* auteur de la nature. Seulement, pour cela, il faut que *les principes* de ces preuves, en particulier celui de causalité, soient *vrais per conformitatem ad ens extramentale*, et qu'ils soient *certains* d'une *certitude objectivement suffisante* (antérieure à l'option libre de l'homme de bonne volonté) et non pas seulement d'une *certitude subjectivement suffisante* comme celle de la preuve kantienne de l'existence de Dieu.

Enfin *la verité pratique* de la prudence *per conformitatem* ad *intentionem rectam*, suppose que notre intention est *vraiment droite* par rapport à la fin ultime de l'homme, et le jugement sur la fin de l'homme doit être *vrai secundum mentis conformitatem ad realitatem extramentalem*. Cf. I II q. 19, a. 3, ad 2.

***

Nous répondrons à M. M. Blondel :

Comme nous l'avons dit dans un article de ce même numéro, la foi personnelle de M. M. Blondel n'est nullement mise en cause, ni la grande élévation de sa pensée, que nous avons toujours reconnue ; mais nous avons examiné ce qui peut se déduire de certaines de ses assertions, et ce qu'on en a plusieurs fois déduit.

1° Notre critique portait surtout sur deux mots de la proposition qu'il a écrite en 1906 : « A l'abstraite et *chimérique* « adaequatio speculativa rei et intellectus » *se substitue* la recherche méthodique de droit, l'adaequatio realis mentis et vitae ».

Pour terminer des discussions qui durent depuis plus de quarante ans, nous lui demandions de bien vouloir rétracter le mot « chimérique » et d'écrire, non pas « se substitue », mais « se complète par... ». Pourquoi ? Parce que la connaissance affective par connaturalité ou sympathie complète bien la connaissance notionnelle, mais *suppose la valeur de celle-ci* par conformité au réel, et ne se substitue pas à elle, si l'on veut éviter le pragmatisme vers lequel glisse la philosophie de l'action.

Nous reconnaissons que cette double rectification est difficile pour M. Blondel, car la susdite proposition est comme la résumé de tout son livre de *l'Action* de 1893, où abondent des formules semblables et plus critiquables encore, p. 297, 341, 350, 426, 435, 437, 463. Nous les avons rappelées plushaut, art. cit. C'est dans ces formules surtout qu'on voit tout ce qui sépare la philosophie de l'action (qui définit la vérité en fonction de l'action) et la philosophie de l'être (qui définit la vérité en fonction de l'être). On aboutit ainsi à une éthique (philosophie de l'agir humain) qui n'a pas de fondement ontologique suffisant. Or le bien suppose l'être et le vrai ; autrement il n'est pas certain que ce soit un vrai bien.

2° Nous avons critiqué en outre une proposition semblable de l'ouvrage plus récent, *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 415 : « Aucune evidence intellectuelle, même celle des principes... ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante... ». Nous avons rapporté intégralement ce texte plus haut, *art. cit.*, avec tout son contexte, et nous maintenons que cette proposition, telle qu'elle est formulée, ne saurait être admise.

Nous reconnaissons par ailleurs sans difficulté que, lorsque du point de vue de la philosophie de l'action, on affirme *selon les exigences de l'action* l'existence de Dieu, cette affirmation est *conforme au réel divin*, mais la certitude de cette conformité n'est pas *objectivement suffisante* (c'est à dire de par la force démonstrative des preuves de l'existence de Dieu) ; elle est seulement *subjectivement suffisante* « selon les exigences de l'action », comme la preuve kantienne de l'existence de Dieu.

Cela, disons-nous, ne suffit pas ; par cette voie on aboutit à ne pouvoir pas prouver le *fait de la Révélation* par la force probante du miracle ; on arrive alors seulement a une certitude *subjectivement* suffisante de ce fait de la Révélation et l'on parvient ainsi a une *expérience religieuse* que ne se distingue plus assez de celle d'une fausse religion, où le sentimentalisme et la recherche de soi l'emportent sur la foi véritable et le véritable amour de Dieu. L'Encyclique *Pascendi* l'a noté en parlant de l'expérience religieuse qui n'est pas suffisamment fondée en verité, par ce qu'il n'y a pas l'evidente crédibilité des vérités de foi. (Cf. Denz. 2081).

Il importe aussi souverainement de maintenir *l'immutabilité des notions* qui entrent dans les définitions conciliaires. Or M. Blondel écrit dans *La Pensée* 1934, t. II, p. 431 : « *Trompeuse la trop claire intuition des verités mathématiques ou rationnelles...* » et t. II, p. 496 : « Partout où il y a distinction réelle entre l'essence et l'existence, c'est à dire partout en dehors du mystère divin, *est impossible toute intuition naturelle, impossible toute captation directe et exacte* ». Il ramène nos concepts à des « schèmes toujours provisoires », dont la stabilité provient « de l'artifice du langage », (*La Pensée* t. I, p. 130).

Il remarque sans doute que même selon S. Thomas « differentiae essentiales rerum sunt saepe innominatae » ; oui, mais alors, ne les connaissant pas explicitement et distinctement, *nous ne les affirmons pas*, et la vérité ne se trouve formellement *que dans le jugement*. — Est ce que les jugements universellement reconnus comme vrais, sont *vrais* par conformité au réel ? Et dans le cas des premiers principes, leur *évidence* est elle *nécessitante*, par elle-même et à raison de la nature même de notre intelligence ? N'est-il pas évident pour tout homme, qu'il ne peut en même temps exister et ne pas exister ?

***

3° Enfin nous avons examiné plusieurs déviations récentes sur la nature de la théologie, sur la grâce, sur le péché originel, sur la transsubstantiation et la présence réelle. Nous avons remarqué que ces déviation provenaient de l'oubli ou de l'abandon plus au moins marqué de *la définition traditionnelle de la vérité* (conformité du jugement au réel et à ses lois immuables) et *de l'acceptation de la définition proposée par la philosophie de l'action* (la conformité du jugement avec la vie humaine selon les exigences de l'action) définition qui glisse, disions-nous, vers le pragmatisme.

C'est du reste ce qui motiva le 1er décembre 1924 la condamnation par le Saint Office de 12 propositions extraites de la philosophie de l'action. Nous avons rapporté les principales.

Pour expliquer ces différents points, nous avons écrit, dans ce même numéro, l'article sur la vérité et l'immutabilité du dogme.

Fr. Reg. Garrigou-Lagrange O. P.

A Diocese d
boa, Ag
Amiot F., *S*
et com
Angelinus
nus O.
trum »
Barabé P.,
1946, 2
Carles J.,
1946, 2
Casel O., O
Paris, I
Dacik R., C
O práte.
Dubarle A.
277 pp.
Donati L.,
Roma,
Encyclopedia
York, 1
Faure A., C
l'Univer
Henze C., C
Santuar
167 pp.
Hoenen P.,
Greg., S
351 pp.
Keuppens J
Meenen,
Kyrilliana,
Seminar
Editio,
La Preghiera
L'Œuvre My
ternelle S
et trad.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange O. P.
Roma, Angelicum

Vérité et immutabilité du dogme

Dans le numéro d'Avril-Juin 1947 du Bulletin de Littérature ecclésiastique publié par l'Institut Catholique de Toulouse, Mgr Bruno de Solages a examiné l'article que nous avons récemment publié dans l'*Angelicum*, 1946, fasc. 3-4 : « La nouvelle théologie où va-t-elle ? ».

Nous voudrions répondre brièvement ici, d'une façon objective, aux objections qui nous ont été faites [1].

[1] Comme dans notre premier article, nous nous plaçons uniquement au point de vue des idées, en parlant le moins possible des personnes. Ainsi procédait S. Thomas, qui généralement ne nommait pas les théologiens de son temps, dont il ne pouvait admettre les opinions ; il se contentait de dire : « Quidam dicunt... »

Nous regrettons d'être obligé de citer encore M. M. Blondel avec qui nous avons eu par lettres de bonnes relations. Mais nous y sommes obligés parce que plusieurs renchérissent aujourd'hui sur ses thèses les plus ruineuses et sur l'emploi dangereux d'un vocabulaire qui prête a équivoque. Ce qui nous force à le citer, c'est l'évidente influence de sa philosophie de l'action, avant tout apologétique, sur la pensée de plusieurs théologiens actuels. Il reste bien entendu que nous considérons uniquement le sens objectif et les implications logiques des assertions de M. Blondel, sans lui attribuer en rien l'application qui en est faite en des domaines qui ne sont plus le sien, à plus forte raison sans mettre en cause sa foi personnelle, ni même le bien que sa philosophie a fait à certains esprits. Nous constatons que ses derniers ouvrages marquent une intention manifeste de redressement, et contiennent une grande élévation de pensée.

Pour bien entendre ce qui suit, il faut bien voir contre le nominalisme qu'il y a une distance sans mesure entre *l'idée intellectuelle de l'être in-*

* * *

Nous avons critiqué surtout la nouvelle définition de la vérité proposée par M. Blondel, quand il a écrit dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 15 juin 1906, p. 235 : « A l'abstraite et *chimérique* ' adaequatio speculativa rei et intellectus ' *se substitue* la recherche méthodique de droit, l'adaequatio realis mentis et vitae ».

En rapportant ce texte, nous avons oublié de transcrire le mot *speculativa*, mais cela ne change rien au sens, car il est manifeste qu'il s'agit, en cette définition traditionnelle, de la vérité spéculative. Notre critique reste entière ; peut-on appeller « chimérique » cette définition traditionnelle et faut-il lui en « substituer » une autre : la conformité de l'esprit avec les exigences de la vie et de l'action ? Cette nouvelle définition de la vérité ne glisse-t-elle pas vers le pragmatisme, comme le lui reprochait M. Emile Boutroux dans sa critique de la philosophie de l'action (Cf. *Science et religion* 1908, p. 296).

Alors de multiples questions se posent pour un métaphysicien et un théologien (¹).

La définition traditionnelle de la vérité selon *la conformité au réel et à ses lois immuables* est communément admise pour la vérité des premiers principes (²), pour la conclusion des preuves

---

telligible et une image sensible accompagnée d'un nom commun, entre le jugement, dont l'âme est le verbe *être*, et une association empirique de deux images, entre le raisonnement, qui manifeste une *raison d'être*, et des consécutions empiriques, qui ne rendent pas *intelligible* la conclusion empirique à la quelle elles conduisent.

(¹) Sans doute, nous ne connaissons pas *tout* ce qu'il y a dans le réel, même dans les infiniments petits, en quoi notre connaissance diffère beaucoup de celle des anges et surtout de celle de Dieu. Mais la vérité est formellement dans le jugement. Et l'on se demande ici quelle est la vérité des jugements qui sont universellement reconnus dans l'Eglise comme *vrais*.

(²) De par *l'évidence nécessitante* de leur valeur réelle.

de l'existence de Dieu (1), pour l'affirmation du fait de la révélation et de la force probante du miracle (2) pour la vérité de tous les dogmes révélés (3). Si cette définition traditionnelle de la vérité est déclarée « chimérique » et s'il faut lui en « substituer » une autre, que valent les définitions conciliaires qui la supposent ? Faut-il se contenter pour toutes ces vérités de *la conformité* de l'esprit ou du jugement avec les *exigences de la vie et de l'action humaine, qui évolue toujours ?* (4).

***

M. Blondel dans ses derniers ouvrages a-t-il rétracté les mots « chimérique » et « substituer » ? Nous répondions : nous ne pouvons pas l'affirmer et nous citions un texte de l'ouvrage *L'Etre et les êtres*, 1935 p. 415. Le voici plus complètement : « *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes*, absolus de soi et pos-

(1) Elles n'ont pas seulement une certitude *subjectivement suffisante* comme la preuve Kantienne de l'existence de Dieu, mais une certitude *objectivement suffisante* de par la force même de la démonstration, *indépendamment des exigences de l'action*.

(2) Le fait de la révélation est affirmé de par la force probante des signes divers qui le confirment, et non pas seulement parce qu'il correspond à nos aspirations qui trouvent une satisfaction dans la religion chrétienne. Cf. Conc. Vatic. Denz. 1790, 1813, 2145.

(3) Il est affirmé propter auctoritatem Dei revelantis que *Jésus est Dieu* et non pas seulement que nous devons nous comporter à son égard comme à l'égard de Dieu.

(4) C'est pourquoi 12 propositions extraites de la philosophie de l'action ont été condamnées par le S. Office le 1e décembre 1924 (Cf. *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194 sq.). Parmi elles, nous l'avons montré, il y a la nouvelle définition de la vérité qui conduit à deux propositions modernistes, à celle qui nie l'immutabilité de la vérité : « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo... » Denz. 2058, et à celle sur la nature du dogme : « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta *sensum practicum*, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi ». Denz. 2026.

Si la religion chrétienne n'était que la forme incontestablement la plus haute de l'évolution naturelle du sentiment religieux, ses dogmes et ses preceptes pourraient toujours évoluer intrinséquement ; mais elle est incomparablement supérieure, elle est d'origine essentiellement surnaturelle et la doctrine qu'elle enseigne est la parole immuable de Dieu.

sédant une nécessaire valeur ontologique, *ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante*, pas plus que notre idée réelle du Bien absolu n'agit sur notre volonté, comme si nous avions déjà l'intuitive vision de la parfaite bonté seule capable de captiver notre plus libre amour ».

Alors, avons nous dit, comme ici-bas notre amour de Dieu est *libre*, il suit que l'option par laquelle nous adhérons à la valeur ontologique du principe de contradiction est *libre* aussi, contrairement à ce qu'annonce le titre de cette même page 415, qui parle d'une option intellectuelle « préalabe à l'emploi du libre arbitre ». De plus il est dit *ibid.*, p. 419 : « Comprend-on maintenant quelle élaboration initiale, quelle *option* intellectuelle s'opèrent dans les esprits selon qu'ils se laissent prendre par la séduction du monde ou qu'ils *s'affranchissent* par la *préférence* accordée à la vérité toute désinteressée ».

Cette préférence n'est-elle pas libre ? La liberté de l'option a été affirmée plusieurs fois par M. Blondel dans ses précédents ouvrages, nous allons le rappeler (1). Ici dans *L'Etre et les êtres*, p. 415-422, il y a un louable effort pour rejoindre le réalisme traditionnel et répondre à l'objection incessante : mais les premiers principes ont une évidence nécessitante. Il finit par le reconnaître p. 418, pour ceux qui se placent à un point de vue supérieur et « regardent les choses de haut en bas », c'est à dire pour les sages. Mais, disons-nous, les sages ne pourraient pas parvenir à cette certitude métaphysique réfléchie, si déjà l'intelligence naturelle de tout homme n'adhérait pas spontanément à cette vérité : nul être ne peut en même temps exister et ne pas exister (2). Le nier, ou en douter c'est le naufrage et la mort de l'intelligence (3).

(1) Du reste que serait une option non libre ? Option veut dire choix, et le choix proprement dit est libre. M. Blondel, pressé par les objections des théologiens, ne parle plus maintenant d'une option libre, mais il tient cependant toujours beaucoup au mot *option* ; et il ne parle pas comme les théologiens classiques le désireraient d'*adhésion naturelle et nécessaire* à la valeur rèelle des premiers principes, à cause de leur évidence nécessitante,

(2) Cf. S. Thomas, Ia IIae q. 17, a. 6.

(3) On nous a reproché de vouloir imposer à tous le thomisme, ici nous demandons seulement qu'on admette la valeur réelle du principe de contradiction. On ne peut pas moins demander.

Alors pour interpréter avec beinveillance ce chapitre de M. Blondel, il faut au moins admettre que la proposition de la p. 415 : « *Aucune évidence intellectuelle... ne s'impose à nous...* » n'est pas vraie en soi. Ce qui est vrai, c'est seulement ceci : « *certains esprits* sont *si mal disposés* qu'ils cherchent *à se soustraire à l'évidence naturelle* du principe de contradiction comme loi de l'être ». Même Protagoras, Kant ou Hégel conduits par leurs préjugés et leur propre dialectique sophistique à nier la valeur réelle de ce principe ou à la mettre en doute, admettent au même moment que Protagoras ne peut pas simultanément être Protagoras et ne pas l'être (1).

De temps en temps M. Blondel revient encore à sa première orientation qui s'exprimait ainsi dans l'*Action* de 1893, p. 435 : « La connaissance de l'être implique la nécessité de l'option : *l'être dans la connaissance n'est pas avant. mais après la liberté du choix* ». Voilà bien l'option *libre*, et même d'après le contexte, l'option qui préfère librement Dieu à tout le créé, qui préfère « L'Etre qui il-

(1) M. M. Blondel confond assez souvent, même dans ses derniers ouvrages, des *déformations accidentelles* avec *la nature* d'une faculté essentiellement relative à son objet propre. C'est ainsi qu'il écrit dans *La Pensée* (1934) t. II, p. 431 : « *Trompeuse la prétendue intuition sensible... Trompeuse la soi-disant intuition de la conscience...* si sujette à des illusions subjectives... *Trompeuse la trop claire intuition des vérités mathématiques et rationnelles*, qui peuvent bien marquer des relais de la connaissance... pour faire place à des rénovations sous la double poussée d'expériences élargies et d'une intelligence plus plastique ». Item *La Pensée*, t. I, p. 131 : « *La notion d'objet* et l'usage qu'on en fait d'ordinaire est un de ces découpages, une de ces majorations *illegitimes* que nous ne cessons de dénoncer comme *le mensonge chronique*, comme *l'improbité ruineuse* dont se meurt mainte philosophie ».

Mais alors comment conserver la doctrine du Concile du Vatican qui dit que l'ordre de la connaissance surnaturelle se distingue de celui de la connaissance naturelle non seulement par son principe, mais par *son objet* inaccessible à la connaissance naturelle de l'homme et de l'ange : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum principio, sed *objecto etiam distinctum* etc. (Denz. 1795, 1816).

On trouve dans les deux volumes de *La Pensée* (1934) des assertions non moins critiquables en plusieurs endroits, t. I, p. 130-136. 170-172, 175, 179, 180, 349, 355, t. II, 39, 66, 67, 90, 96, 196.

Voir dans *La Pensée* II, p. 66-69 ce qui est dit de *l'option libre* et son rôle dans la connaissance, même en celle de la valeur réelle des premiers principes.

lumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce » ibid. Cette assertion revient constamment dans l'*Action* de 1893, p. 297, 341, 350, 426, 435, 437, 463. Nous avons cité longuement ces textes ailleurs : *Dieu son existence et sa nature*, 6e éd. 1936, p. 44-52 (1).

M. Blondel ne peut pas oublier ce qu'il a écrit dans son premier livre, p. 350 : « *Seule l'action* porte sur *le tout, c'est pourquoi d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'Etre.* Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil » (2).

(1) On lisait dans l'*Action* de 1893, p. 297 : « *La métaphysique a sa substance dans la volonté agissante. Elle n'a de vérité que sous cet aspect expérimental et dynamique* ; elle est une science *moins de ce qui est* que de ce qui *fait être et devenir* ».

Ibid. p. 341. : *Une preuve qui n'est qu'un argument logique* demeure toujours abstraite et partielle. *Elle ne conduit pas à l'être* ; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, *une preuve qui est l'action même*, aura, elle au contraire, « cette vertu contraignante ».

Ibid. p. 350 : « *La notion d'une cause première* ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, *vaines, fausses, idolatriques*, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives, efficaces, dès que solidaires, elles sont, non plus un jeu de l'entendement, mais une *certitude pratique* ». En d'autres termes, elles sont vraies par conformité aux exigences de la vie et de l'action et non pas par la force objective des preuves de l'existence de Dieu. Cf. *ibid.*, p. 437, 438. Nous ne voyons pas que l'auteur ait rétracté toutes ces propositions.

(2) Il écrivait encore dans l'*Action* de 1893, p. 463 : « *Pour la science* entre ce qui paraît être à jamais et ce qui est, quelle différence saurait-on découvrir ? et *comment distinguer la réalité même d'avec une invincible et permanente illusion* ou pour ainsi parler, d'avec une apparence éternelle ? *Pour la pratique*, il en est autrement : *en faisant comme si c'était* seule elle possède *ce qui est, si c'est vraiment* ».

Ibid., p. 437 sq. : « La connaissance qui avant l'option était simplement *subjective* et propulsive, devient, *après*, privative ou constitutive de l'être (suivant que l'option est mauvaise ou bonne)... La seconde de ces connaissances, *celle qui succède à la détermination librement prise*... au lieu de nous mettre en présence de ce qui est *à faire*, recueille *dans ce qui est fait, ce qui est*. C'est donc vraiment une connaissance objective... Le vouloir résout le problème proposé par l'entendement ».

Il est par suite très difficile à celui qui a conçu la philosophie de l'action, et qui toute sa vie a pensé ainsi, de rétracter ce qu'il a écrit en 1906 au sujet de la connaissance spéculative : « A l'abstraite et chimérique « adaequatio speculativa rei et intellectus » se substitue la recherche méthodique de droit, l'adaequatio realis mentis et vitae ».

C'est ce qui sépare la philosophie de l'*action* de celle de l'*être*. La première, qui est un pragmatisme supérieur, définit la vérité en fonction de l'action, comme il fallait s'y attendre, tandisque la seconde la définit en fonction de l'être. Autrement la philosophie de l'action cesse d'être ce qu'elle est, pour s'identifier avec celle de l'être.

Ce qui caractérise cette dernière, c'est cette assertion de Saint Thomas (qui est fort loin de toutes les citations que nous venons de rapporter) : *de Veritate*, q. I., a. 1 : « *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* ». Ce qui est connu d'abord par l'intelligence, c'est l'être, comme le coloré est ce qui est connu d'abord par la vue, et le sonore par le sens de l'ouie ». Cette conception de l'être est immédiatement suivie de deux iugements : 1° l'*être s'oppose contradictoirement au néant*, ce qui est ne peut pas en même temps être et ne pas être ; 2° *aliquid exsistit*, quelque chose existe : le sujet pensant et le réel extramental, par ex. mon corps, la terre qui me porte, l'aliment dont je me nourris. Ces affirmations sont antérieures à toute option libre, nous ne sommes pas libres de les admettre ou de les rejeter ; dès qu'on les considère on y adhère nécessairement.

S. Thomas dit de même Iª, q. 5, a. 2 : « *Primo in conceptione intellectus cadit ens...*, unde est proprium obiectum intellectus, sicut sonus est primum audibile ; ita ergo secundum rationem prius est *ens* quam *bonum* ».

Or cette assertion fondamentale de la philosophie de l'être ou ontologie, nous ne la retrouvons pas dans la philosophie de l'action. Celle-ci est comme une transformation, non pas de l'ontologie, mais de l'éthique qui est la philosophie de l'agir humain. Or l'éthique demande un fondement ontologique : la notion de bien suppose en effet celles de l'être et du vrai, autrement il ne saurait être question d'un *vrai* bien, mais d'une apparence de bien, dans le mouvement de l'action qui ne serait peut-être que sentimentalisme et non pas véritable amour.

Pour que la volonté tende vers le bien véritable, et non pas illusoire, il faut qu'elle soit profondément *rectifiée* par *l'intelligence* qui seule peut *connaître* l'être, le réel, le vrai, et aussi le bien véritable et non pas seulement apparent. Seule l'intelligence peut *juger* de lui par un jugement *vrai*, c'est à dire conforme au réel, selon la définition traditionnelle de la vérité.

On tomberait dans un cercle vicieux, si l'on voulait se contenter ici d'un jugement prudentiel conforme à la volonté droite, à la bonne intention, puisqu'il s'agit précisément d'expliquer la *rectitude de la volonté*, par sa tendance au *véritable* bien (1).

Et donc ce que nous ne saurions admettre, c'est que la définition traditionnelle de la vérité : « adaequatio rei et intellectus », la conformité du jugement avec le réel et ses lois immuables, définition presupposée par tous les Conciles, soit appelée *chimérique*, et qu'il faille lui en « *substituer* » une autre qui glisse vers le pragmatisme, comme l'avait justement noté M. Boutroux, aussi nettement que bon nombre de thèologiens.

Dans l'essence même de l'intelligence il y a une relation immédiate à l'*être intelligible*, son objet et non pas seulement à ce qui est *à faire*. Par suite enlever à l'intelligence cette relation immédiate à l'être, c'est la blesser à mort, jusque dans sa nature même.

* * *

L'immutabilité des formules dogmatiques.

Selon Mgr Bruno de Solages, lorsque le P. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, 1944, p. 219. a écrit : « une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fausse » il « n'affirme nullement cette monstruosité qu'une théologie qui

(1) C'est ce que S. Thomas a dit Ia-IIae, q. 19, a. 3, ad 2 : « Pour les moyens à choisir, la rectitude de la raison (ici de la prudence) consiste dans la conformité à l'intention droite de la fin que l'on doit atteindre. Mais cette intention de la volonté présuppose la connaissance intellectuelle vraie de la fin à atteindre ». Cette dernière connaissance est *vraie* par conformité, non pas à l'intention droite, mais au réel. M. Emile Boutroux (*Science et Religion*, 1908, p. 296) objecte de même contre la philosophie de l'action. « *Mais la volonté demande une fin* » et une fin qui soit jugée par

aurait été vraie à un moment donné devienne objectivement fausse « quand l'esprit évolue », mais qu'elle sera *fausse subjectivement*, c'est à dire *interprêtée en un sens faux* par un esprit qui ne donnerait plus, par suite de son évolution même, le même sens aux diverses notions dont usait cette théologie ».

Je répondrai : si le P. Bouillard n'a voulu dire que cela, il s'est bien mal exprimé en une question si grave, où il faut tres attentivement veiller à la propriété des termes. De plus cela reviendrait à cette vérité de la Palisse : une théologie qui n'est plus actuelle est mal comprise par ceux qui n'en saisissent plus les notions. En réalité le P. Bouillard p. 224 dit : « Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, *il faut* qu'elle aussi *renonce* à ces notions ». Il entend : comme on a renoncé au système astronomique de Ptolémée [1].

Il nous parle de la relativité de la notion de *cause formelle* que « la pensée moderne a abandonnée en renonçant à la physique aristotélicienne » (p. 224).

Or *s'il fallait renoncer* à cette *notion* qui se trouve *partout* dans la théologie de S. Thomas, cette théologie serait *fausse objec-*

---

l'intelligence selon la conformité au réel. Autrement comment être sûr d'éviter le sentimentalisme des faux mystiques ? L'Encyclique *Pascendi* (DENZ. 2081) l'a noté : Comment discerner l'expérience religieuse vraie de celle d'une fausse religion ?

(1) Il dit aussi p. 211 : « Si les auteurs savent que la théologie n'a pas toujours existé dans son état actuel dans la connaissance des théologiens du moins se représentent ils inconsciemment qu'elle était déja donnée telle quelle *dans le domaine des vérités éternelles*, et que l'intelligence discursive n'a eu qu'à la *découvrir*, à la reconstruire peu à peu. Une étude historique révèle au contraire... *la relativité des notions* ».

Lorsque Léon XIII dans l'Encyclique *Aeterni Patris* parlait de la stabilité de la doctrine de S. Thomas, considérée en ce qu'elle a de primordial et d'essentiel, il entendait bien que ce que de saint Docteur a enseigné est vrai dans *le domaine des vérités éternelles*. Ce n'est pas là un préjugé auquel les theologiens d'aujourd hui devraient renoncer. C'est toute cette Encyclique qu'il faut relire à ce sujet.

De même sa Sainteté Pie XII dans un Discours publié par l'*Osservatore Romano* du 23-24 sept. 1946, contrairement a certaines opinions nouvelles, a parlé des principes immuables sur les quels repose la doctrine de saint Thomas.

tivement, et non seulement en plusieurs de ses parties importantes, mais *dans sa totalité*, car selon S. Thomas *aucune nature* ne serait plus concevable, ni celle des êtres sensibles, ni celle des anges, ni celle de Dieu. On ne pourrait plus parler de ce qui les constitue formellement, et avec la cause formelle disparaîtrait la notion des autres causes : matérielle, efficiente et finale. Voilà ce qu'un métaphysicien voit d'emblée, et il est clair qu'il ne faut pas confondre les hypothèses scientifiques qui se succèdent avec les vérités immuables.

Pour éviter le relativisme, le P. Bouillard p. 220 dit : « *Si les notions*, les méthodes, les systèmes *changent avec le temps, les affirmations* qu'ils contiennent *demeurent*, quoiqu'elles s'expriment en d'autres catégories ».

Enfin il en vient à dire, p. 221, au sujet du Concile de Trente qui a employé (sess. 6, cap. 7, can. 10) dans son enseignement sur la justification la notion de *cause formelle* : « N'a-t-il pas par le fait même consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif ? *Nullement*... Il a utilisé à cette fin les notions communes de la théologie du temps. Mais on peut leur en *substituer d'autres* sans modifier *le sens* du Concile ».

J'ai bien lu très attentivement ce qui précède cette phrase et ce qui suit, mais elle n'en est pas rendue plus acceptable. Je le répète : Comment peut-on maintenir *le sens* de cet enseignement du Concile : « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification », *si l'on doit renoncer* à la notion de cause formelle, et si on lui en substitue *une autre* même analogue (le don incréé qui est le Saint-Esprit est analogue au don crée, on ne peut pourtant pas dire que la grâce habituelle est le don incréé de Dieu).

Si l'on substitue *une autre notion* à celle du Concile, *le sens* de son affirmation n'est plus le même. Il faut se contenter de dire : la grâce *a été conçue* à l'époque du Concile de Trente comme la cause formelle de la justification, mais aujourd'hui *il faut* la concevoir *autrement*. Cette conception *passée* n'est plus actuelle, et donc *elle n'est plus vraie*, car une doctrine qui n'est plus actuelle, a-t-il été dit, est une doctrine fausse « qui n'offre plus un sens à l'esprit », qui puisse « le féconder et progresser avec lui », elle ne peut donc plus être admise, comme un adolescent ne peut plus porter des habits

d'enfant, et comme nous ne pouvons plus admettre l'ancienne astronomie.

Ici encore nous ne sommes pas tombés dans un contre-sens.

On nous objecte cependant : le P. Bouillard ne parle pas de deux notions unies par le verbe être.

Je réponds : il dit, p. 220 : « *si les notions*, les méthodes, les systèmes *changent*, les *affirmations* qu'ils contiennent demeurent » et il ajoute que même les notions conciliaires peuvent changer.

Mais alors je demande : qu'est-ce qu'*une affirmation* si non l'union d'un sujet et d'un prédicat par le verbe être, par ex. : la grâce est cause formelle de la justification, la transsubstantiation est requise par la présence réelle. L'affirmation suppose deux notions unies par le verbe être.

Si donc les notions changent, s'il faut renoncer à celle de *cause formelle* et lui en *substituer* une *autre* même analogue, comment peut subsister *le sens* de cette affirmation du Concile de Trente : « la grâce est la cause formelle de la justification » ? *Un même rapport* ne peut demeurer entre deux notions, si elles sont essentiellement instables ou changeantes. Autant dire, remarquions-nous, qu'un crampon de fer peut immobiliser les flots de la mer.

Nous maintenons donc notre critique [1].

***

Quant à l'assertion du P. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 254 : « Rien m'annonce chez S. Thomas *la distinction* que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre *Dieu auteur de la nature et Dieu auteur de l'ordre surnaturel* etc. », les quatre textes de S. Thomas que nous avons cités en note, selon leur sens obvie et communément reçu, montrent que S. Thomas n'a pas seu-

[1] Le meilleur des contextes ne suffit pas à sauver une proposition, si par elle même elle est fausse. Et même les plus graves erreurs sont souvent proposées dans un contexte qui leur donne une apparence de vérité. On se tromperait alors, si l'on parlait de l'intuition vraie ou de l'âme de vérité qui est en elles, alors qu'il n'y a là qu'une parcelle de vérité, détournée de son sens, et qui rend l'erreur plus séduisante et plus dangereuse, comme il arrive dans les sophismes les plus spécieux.

lement annoncé cette distinction, mais qu'il l'a admise. Nous avons cité beaucoup d'autres textes de lui relatifs à cette question, dans un traité *De Revelatione*, 4e éd. 1945, tome I, p. 315-376, et nous y avons examiné et réfuté, p. 364, la théorie du surnaturel proposée au XVIIIe s. par Noris et Berti, à laquelle somme toute revient aujourd'hui le P. de Lubac (1).

***

Quelques autres remarques.

Lorsque le P. Gaston Fessard dans *les Etudes* de Nov. 1945, p. 269-270 a parlé « du bienheureux assoupissement que protège ce thomisme canonisé, mais aussi, comme disait Péguy, enterré », il n'aurait voulu parler, nous dit-on, que du thomisme du P. de Tonquédec et non pas du thomisme lui-même.

Mais le thomisme du P. de Tonquédec n'a été canonisé par personne, et Péguy n'a pas parlé de lui, que je sache.

Si nous avons demandé : « deux théologies peuvent elles être en même temps vraies, si elles s'opposent contradictoirement sur leurs thèses capitales ? » c'est qu'on a parlé ces dernières années de la vérité simultanée du thomisme, du scotisme et du molinisme, comme si la vérité intégrale était un polyèdre. Nous avons rappelé alors que le thomisme et le scotisme s'opposent contradictoirement

(1) On demande où S. Thomas a parlé de la béatitude naturelle (non pas en cette vie, celle dont ont parlé les plus grands philosophes païens), mais après la mort. Il y a fait allusion ex parlant de l'état des âmes des enfants morts sans baptême. Ils ont, selon lui, non pas la béatitude naturelle parfaite, mais une certaine beatitude naturelle imparfaite. Cf. *De Malo*, q. 5, a 2 et 3.. Nous l'avons expliqué dans notre *De Gratia*, 1947, p. 410. Le P. de Lubac, comme Noris et Berti, ne paraît pas conserver la *vraie notion* de *nature humaine* ; celle-ci ne paraît pas avoir pour lui de limite déterminée (de par l'objet propre de notre intelligence). elle est ouverte comme nature en un tel sens qu'on ne peut plus voir où finit le naturel et où commence le surnaturel, où finit la nature et où commence la grâce. D'où les critiques adressées à S. Thomas, qui, lui, a une notion déterminée de la *nature* et de la nature humaine, de telle sorte que le surnaturel dépasse vraiment ses forces et ses exigences, contrairement à ce qu'a dit Baius. Nous avons parlé longuement de ces questions ailleurs: *De Revelatione*, loc. cit.

sur plusieurs thèses principales, de même que le thomisme et le molinisme, par ex. l'un affirme que la grâce est efficace par elle-même, l'autre le nie. Là encore nous n'avons fait aucun contre-sens.

On nous parle enfin d'un manque de probité qu'il y aurait à citer des feuilles polycopiées distribuées clandestinement depuis 1934 au clergé. C'est pourtant un fait que personne n'ignore; on sait aussi le mal qu'elles font à la jeunesse qui s'y laisse prendre. S'il y a manque de probité, est-il le fait de celui qui dénonce un scandale, ou le fait de celui qui le provoque ? (1).

Il parait que si nous avions vécu au XIII[e] siècle, nous aurions demandé la condamnation de Saint Thomas ! Cela suppose que tel ou tel des théologiens actuels, dont nous ne pouvons admettre les conclusions, est le Saint Thomas de notre temps. On verra dans un siècle ou deux quel sera à ce sujet le jugement de l'histoire. En tout cas ces deux Saints Thomas ne seraient guère d'accord l'un avec l'autre.

Il n'est pas interdit à un théologien de dire que telle position nouvelle conduit selon lui à l'hérésie, et même qu'elle lui paraît hérétique. Il le dit seulement du point de vue de la science théologique et de ses déductions, sans parler *auctoritative* comme le ferait un juge dans un tribunal ecclésiastique (2).

Quant au problème de l'évolution, il importe de bien distinguer le domaine des hypothèses scientifiques proposées à l'examen, c'est à dire celui des apparences sensibles, et le domaine de l'être, qui est celui de la métaphysique, où il faut admettre une interven-

(1) Nous n'avons pas du tout parlé de la personne inconnue qui a pris la responsabilité de distribuer ces feuilles. Mais nous avons pu constater, comme beaucoup d'autres, l'effet qu'elles ont produit et produisent encore en plusieurs de ceux qui les lisent.

(2) Dans ce que nous avons écrit, nous avons critiqué des idées en laissant les personnes de côté le plus possible. C'est se placer à un tout autre point de vue d'écrire un plaidoyer pour les personnes.

Plusieurs des représentants de la théologie nouvelle que nous avons cités ont été déjà indiqués avant nous par quelques uns de leur amis, en particulier das les *Etudes* de Sept. 1946, p. 253 sq.

On s'explique fort bien que Benoît XIV dans la Const. *Sollicita ac provida* du 9 juillet 1753, en fixant la discipline pour la prohibition des

tion spéciale de Dieu pour la production de la vie végétative, de la vie sensitive, et de la vie intellectuelle. A plus forte raison en faut-il une toute spéciale pour produire en l'homme la vie de la grâce.

Il est enfin absolument impossible d'admettre que l'Incarnation du Verbe et la Rédemption soient des moments de l'évolution. Et si cette évolution était expliquée dans le sens de la métaphysique hégélienne, condamnée par le Concile du Vatican [1], ce serait une hérésie proprement dite, et même plus qu'une hérésie; ce serait l'apostasie complète, car l'évolutionisme absolu et panthéistique de Hégel ne laisse subsister *aucun* des dogmes chrétiens: en niant le vrai Dieu réellement et essentiellement distinct du monde, il nie *tous* les mystères révélés dont il ne conserve que le nom [2].

***

Nous ne pouvons donc que maintenir ce que nous avons dit en particulier en ce qui concerne la définition traditionnelle de la vérité « *adaequatio rei et intellectus*, la conformité du jugement avec le réel et ses lois immuables. Cette définition n'est pas chimérique, il ne faut pas lui en substituer une autre qui glisse vers le pragmatisme. Ce serait blesser mortellement l'intelligence ; ce serait oublier que cette définition traditionnelle est supposée par

---

livres, demande qu'on lise attentivement un livre dans son entier et qu'on ne le juge pas par une ou deux propositions détachées du contexte, car il se peut, dit-il, que « ce qui est obscur en un endroit, soit plus clairement dit dans un autre » et que le sens en devienne alors acceptable. C'est bien certain. Mais, sans porter un jugement sur tout un livre, on peut citer une ou plusieurs de ses propositions qui sont ou au moins paraissent manifestement fausses ou dangereuses par les conséquences qui en dérivent, surtout lorsqu'elles ne se trouvent pas expliquées et rendues acceptables par un autre endroit plus clair et plus explicite.

(1) cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1804, n. 3 — VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 213, 344, 362 : l'évolutionisme panthéiste de Hégel.

(2) C'est ce que nous avons montré ailleurs : *De Revelatione*, 4e édition 1945, p. 219-258.

tous les Conciles et requise pour l'immutabilité du dogme. On ne saurait donc être trop attentif aux paroles de Sa Sainteté Pie XII dans le discours publié par l'*Osservatore Romano* du 19 Sept. 1946: « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione ' de nova theologia ', quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate* ? ».

A l'heure actuelle, dans le profond désarroi des esprits, nous avons besoin plus que jamais d'une foi ferme, vive, pénétrante et rayonnante ; elle cesserait d'être vive et forte, si elle perdait sa fermeté et l'immutabilité de son adhésion « *aux paroles qui ne passeront point* » et qui sont exprimées en notions humaines assez stables pour rester immuablement vraies pendant tous les siècles (*).

(*) Même dans *La Philosophie et l'esprit chrétien*, publié par M. M. Blondel en 1946. on trouve encore à côté de belles pages. des assertions comme celles-ci (t. II, p. 261) : « On s'aperçoit davantage que l'idée d'étayer l'*obsequium rationabile fidei* sur des arguments abstraits, sur une *fixité de notions*, sans relations plastiques avec l'évolution normale des méthodes de pensée et des mentalités toujours en mouvement, risque de conduire à une conception statique et close d'un formalisme qui a pu être adapté à un moment de l'histoire ou à une *idée toute extrinséciste d'une religion imposée une fois pour toutes*, par des témoignages marqués de la date et des habitudes d'esprit de leur temps, abstraction faite des problèmes à la fois permanents et mouvants et de l'enracinement vital des vérités à croire et des obligations à observer dans les profondeurs des âmes humaines et des éléments constructifs de la conscience morale et métaphysique... (1). Rien n'est donc plus contraire à la vivante idée du christianisme que cette double thèse dont certains avaient voulu faire une condition *sine qua non* d'une orthodoxie intégriste : *un sommaire littéralement fixé* en fonction d'une terminologie et d'une *doctrine construite avec des notions* comme matériaux, et une superposition pure et simple de l'ordre sur-

(1) Mais qui donc, dirons-nous, a fait une *telle abstraction ?* Ce ne sont pas les théologiens traditionnels.

naturel à une philosophie se suffisant, fermée sur elle-même sans soupirail, même obscur, vers une clarté plus haute et une vie plus abondante ».

Il faut pourtant admettre *la fixité des notions de révélation, de surnaturel,* de *foi,* d'*evidente crédibilité,* de *signes divins* de la Révelation, *de miracle.* Sans doute ces notions sont d'abord confuses, puis distinctes, mais elle doivent être *stables,* pour que les jugements qui les unissent par le verbe être soient eux mêmes *irréformables.* Cela est requis par l'enseignement même de l'Eglise sur *la nature* de la *revelation et son objet*; enseignement qui se résume en ces propositions immuables extraites surtout du Concile du Vatican, et que rapporte justement Denzinger : « Stricte dicta *revelatio* seu locutio Dei ad homines est *possibilis* et *utilis,* 1807 sq. supernaturalis 1637, 1787, 2020 sqq., quoad veritates religiosas naturales moraliter necessaria, quoad supernaturales absolute necessaria 1786, 1808 ; *signis externis credibilis fieri potest* 1622 sqq. 1627, 1638 sq. 1651, 1790, 1793, 1812 ; non est imperfecta neque ut talis per progressum perficienda, 1637 sq. 1656, 1705, 1800 ; neque ullo modo in alium sensum mutanda est 1818. — Praeter veritates etiam rationi pervias revelatio christiana continet mysteria tum *late dicta,* ut aeterna Dei decreta, 1785, tum *stricte dicta,* quae rationi omnino impervia sunt 1616 sq. 1642 sqq. 1655, 1795, 1816, immo etiam angelicam intelligentiam transcendunt, 1673, quae cum progressu scientiae demonstrari non possunt 1642, 1796, 1818, tamen rationi non contradicunt sed eam superant 1671, 1795 et semper obscura manent quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor., V, 6) 1796 ; et Fides requirit notitiam certam de facto revelationis 1623, 1790, 1812, 2106. Toutes ces propositions sont immuablement vraies et ne peuvent l'être que si les notions qu'elles unissent par le verbe être sont parfaitement stables elles aussi.

L'Attività della Santa Sede dal 15 *dic.* 1946 *al* 31 *dic.* 1947. Tip. Poligl. Vaticana, 1947, 310 pp.
Le Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des Solennités et des Travaux. Paris, Recueil Sirey, 1947,43 pp.
MANYÀ J., *Theologumena.* Vol. II De ratione peccati poenam aeternam inducentis. Bibl. Theol. De Balmesiana, Serie II, Vol. II. Barcelona, Ed. Balmes, 1947, 333 pp.
MATTEIS C., *Il problema del dolore.* Sapientia, Spunti biblico-letterari coordinati e commentati. Torino, L. I. C. E., 1948, 72 pp.
MATTHAEUS CONTE A CORONATA O. F. M. Cap., *Interpretatio authentica Codicis Iuris Canonici et circa ipsum S. Sedis iurisprudentia 1916-1947*, X-343 pp.
MAY E., O. F. M. Cap., *Ecce Agnus Dei.* A philological and exegetical approach to John 1; 29, 36. Washington, Cath. Univ. of Amerika, 1947, XIV-177 pp..
MESNARD P., *Le vrai visage de Kierkegaard.* Bibl. des Archives de Phil. Paris, Beauchesne, 1948, 494 pp.
MITTERER A., *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen.* Wien, Herder, 1947, 240 pp.
MULDER W., *Parochie en parochiegeestelijkheid.* Utrecht, Dekker v. d. Vegt, 1947, XII-319 pp.
OLGIATI F., *Carlo Marx.* Milano, « Vita e Pensiero », 1948, Ed. 4 rifatta, 1948, XXIII-527 pp.
PETRUZZELLIS N., *I problemi della pedagogia come scienza filosofica.* Brescia, « La Scuola », 1948, 156 pp.
PISTONI I., *De agendi ratione confessariorum circa sextum Decalogi praeceptum, iuxta normas a suprema Congr. S. Off. latas die* 16 *Maii* 1943. Ed. 3 aucta et emendata. Mutinae, Typ. Imm. Conc., 1947, XVII-129 pp.
SCHAHL C., O. F. M., *La doctrine des fins du mariage dans la Theologie scolastiqne* Etudes de science religieuse VI, Paris, Ed. Franc. 1948, 156 pp.
SCHEEBEN M., *Les Mystères du Christianisme.* Intr. et trad. par A. Herkvorde O. S. B. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, XXIX-841 pp.
Sciences Ecclésiastiques. Les Facultés de Theol. et de Phil. de la Compagnie de Jésus à Montréal – Vol. I. Montréal, Canada 1948, 253 pp.
THÉOPHILE D'ANTIOCHE. *Trois livres a Autolycus.* Sources Chrétiennes. Trad. de Jean Sender. Intr. et notes de Gustave Bardy. Paris, Du Cerf, 1948, 285 pp.
VAN KOL A., S. I., *Christus 'plaats in S. Thomas' Moraalsysteem.* Een onderzoek van de Prima Secundae. Bijdrage-Bibl. I. Roermond-Maaseik, Romen Zonen, 1947, 143 pp.
VOGGENSPERGER R., *Der Befriff der Geschichte als Wissenschaft in Lichte Aristotelische-Thomistischer Prinzipien.* Freiburg (Schw.), Paulusverlag, 1948, 130 pp.
VANNI-ROVIGHI S., *Elementi di filosofia.* III. *Filosofia della natura.* Milano, Marzorati, 1948, 128 pp.
WORONIECKI J., O. P., *Katolicka etyka wychowawcza.* Tom I. Etyka ogólna. Kraków, Wydawnictwo Mariackie, 1948, 420 pp.

Imprimi potest: P. Anicetus Fernández, O. P. Vic. Gen., Romae 6-11-48
Imprim.: † Aloysius Traglia, Arch. Caesar., Vic. Ger.
Dirett. resp.: Sac. Teodolfo Toccafondi

Roma, Tipografia Pio X - Via degli Etruschi, 7-9

RÉG. GARRIGOU LAGRANGE, O. P.

L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel

(suite)

Dans les *Recherches de science religieuse*, Avril-Mai 1948, le P. Henri Bouillard, au sujet des notions conciliaires cherche à donner un bon sens à plusieurs assertions de son livre *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin* 1944, p. 220, surtout à celles-ci:

« Si *les notions*, les méthodes, les systèmes *changent* avec le temps, *les affirmations* qu'ils contiennent *demeurent*, quoiqu'elles s'expriment en d'autres catégories ».

Il ajoutait p. 221, au sujet de cet enseignement du Concile de Trente, sess. 6, cap. 7, can. 10, que la grâce sanctifiante est la *cause formelle* de la justification: « N'a-t-il pas par le fait même consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif ? *Nullement*... Il a utilisé à cette fin des notions communes de la théologie du temps. Mais on peut leur en *substituer d'autres* sans modifier *le sens de l'enseignement du Concile* ». — Item p. 224:

« En renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes et les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, *il faut* qu'elle aussi *renonce* a ces notions » (1). — p. 219: « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse » (2).

(1) C'est moi qui souligne.
(2) Voir aussi ce qui est dit *ibid.* p. 211, de « *la relativité des notions* » en théologie.

A quoi nous répondions: s'il faut « renoncer » à la notion de cause formelle qui est partout dans la théologie de S. Thomas, que reste-t-il de celle-ci ?

De toutes ces propositions une avait particulièrement attiré notre attention, c'est celle-ci: « Si *les notions changent*, les *affirmations demeurent* ». Comment maintenir *le sens* de cette *affirmation* du Concile de Trente: « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification » s'il faut « renoncer » à *la notion* de cause formelle ?

Nous regrettons d'avoir à insister encore sur ce point; mais l'importance de ce problème doctrinal, qui touche de si près l'immutabilité de la foi chrétienne, prime toute autre considération. C'est ce que nous avons pensé en écrivant le précédent article avec les citations qu'il contenait. Du reste cette question doit être considérée non seulement des points de vue du philologue et de l'historien, mais de ceux du métaphysicien et du théologien, et, s'il est necessaire, nous pourrons la développer.

Pour voir clair en ce problème, il faut rappeler ce qu'est une *affirmation*. C'est un jugement qui par le verbe être (racine de tous les autres) attribue à un sujet un prédicat (1). De plus l'affirmation est *vraie*, si elle est conforme au réel, et elle est *immuablement* vraie, s'il y a une identité réelle immuable du sujet et du prédicat sous leur diversité logique (2).

Dès lors nous avons demandé: comment une vérité immuable comme celle-ci « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification » peut elle *demeurer*, si la notion de cause formelle *change* et s'il faut lui en substituer une autre même analogue. Il faut remarquer que le Concile de Trente ne s'est pas contenté de se servir des termes contenus dans l'Ecriture, il a *précisé* que *la cause formelle* de la justification n'est pas seulement l'imputation des mérites du Christ, ou la faveur de Dieu, ni une rénovation

(1) Comme le dit Aristote, *Socrate agit* signifié *Socrate est agissant*.

(2) Cf. S. Thomas., Iª, q. 13, a. 12: « in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem ». — Par exemple: Pierre est le même sujet qui *est* homme, qui *est* grand, qui *est* savant, qui *est* agissant, qui *est* malade, qui *est* père de trois enfants, etc. — La nature humaine *est* le principe de telles propriétés et de telles activités spécifiques.

intérieure qui se ferait par la seule foi infuse ou par l'espérance infuse qui peuvent exister dans l'état de péché mortel, mais une rénovation intérieure qui se fait par la grâce sanctifiante et la charité. Comment maintenir le sens de cette *affirmation* du Concile s'il faut " *renoncer* " à la notion de cause formelle et lui en *substituer* une autre analogue ?

On aboutirait ainsi, disions-nous, a *une autre affirmation ;* celle du Concile ne serait pas maintenue, car la vérité immuable d'un jugement dépend nécessairement de la valeur immuable des notions qu'il unit par le verbe être.

L'immutabilité de l'union de deux termes suppose l'immutabilité de ceux-ci, deux termes changeants comme les flots de la mer ne peuvent être immuablement unis; et il suffit qu'un des deux termes change pour que leur union ne soit pas immuable.

(Les flots de la mer ne sont ici qu'un exemple où se vérifie sensiblement le principe invoqué, qui est de soi évident pour l'intelligence).

Le Père, H. Bouillard cherche à resoudre le problème en disant: (*Recherches...*, art. cité, p. 254):

« Quand une même vérité révélée s'exprime en des systèmes différents (augustinien, thomiste, suarézien, etc.) les notions diverses qu'on utilise pour la traduire ne sont ni « équivoques » (si non, on ne parlerait plus de la même chose), ni « univoques » (sans quoi tous les systèmes seraient identiques) mais *« analogues » c'est à dire qu'elles expriment de façon différente la même réalité* » (1).

Mais nous l'avons déjà dit, ce n'est pas là la vraie notion de l'analogie, on lui substitue un analogisme pseudo-thomiste qui est un abus de l'analogie comme le philosophisme est un abus de la philosophie.

En procédant ainsi on oublie que *les notions vraiment analogues* visent non pas la même réalité, mais *des réalités différentes*, semblables selon une proportion, par ex. l'être de Dieu et celui de la créature, ou encore l'être de la substance et celui de l'accident, ou encore le pouls et le teint comme signes de la santé.

Dans la solution qu'on nous propose, on nous parle de « notions analogues qui expriment *de façon différente la même réalité* ».

(1) C'est moi qui souligne.

A ce compte, disions-nous, on pourrait affirmer que la notion de transsubstantiation *conversive* et celle de transsubstantiation *adductive* et *non conversive* sont analogues.

Or cela est faux, car la seconde de ces notions, étant la négation ou la contradiction de la première, ne lui est pas analogue. Au contraire l'être de la créature n'est pas la négation de l'être de Dieu, mais le suppose [1].

Du reste, même si cette nouvelle manière de concevoir l'analogie était acceptable, le *sens* de cette *affirmation* conciliaire: « la grâce sanctifiante est cause formelle de la justification » *ne demeurerait pas* s'il faut « *renoncer* » à la notion de cause formelle.

Si *la notion* de cause formelle est *périmée*, *l'affirmation* qui se fonde sur cette notion est périmée elle aussi. Si l'on doit « *renoncer* » à cette notion, il faut, qu'on le veuille ou non, renoncer aussi à cette assertion, comme on a renoncé à l'hypothèse astronomique de Ptolémée, qui n'était pas une conception vraie par conformité au réel, mais seulement une représentation *commode* qui classait *provisoirement* les phénomènes observés jusque là. – L'intention de l'auteur que nous critiquons, si bonne soit-elle, ne supprime pas les conséquences de ce qu'il a avancé [2].

[1] De ce que la conception spiritualiste et la conception matérialiste de l'homme expriment de façon différente la même réalité, il ne s'ensuit pas qu'elles soient analogues, l'une est la négation de l'autre.

De ce que la justice divine et la miséricorde divine expriment de façon différente la même réalité divine souverainement simple, elles ne sont pas analogues entre elles, mais la justice divine est analogue à la justice humaine et la miséricorde divine à la miséricorde humaine. Et il est clair, contre les nominalistes, qu'on ne peut écrire miséricorde divine là où il faut dire justice, car alors on dirait que Dieu punit par miséricorde.

N'oublions pas la définition des univoques, analogues et équivoques: « UNIVOCA sunt *quorum nomen est commune* et *ratio* significata per nomen est *simpliciter eadem ;* sic homines conveniunt univoce in specie. AEQUIVOCA sunt quorum nomen est commune et *ratio* per nomen significata *totaliter diversa* ut canis animal domesticum et canis constellatio.

ANALOGA sunt quorum *nomen est commune, ratio* vero significata per nomen est *simpliciter diversa* in illis, sed *secundum proportionem eadem*, sicut ens dicitur de Deo et de creatura ».

[2] Du reste les notions des quatres causes sont corrélatives, il y a une relation mutuelle entre l'agent et la fin, entre la matière et la forme, entre le déterminable et la détermination donnée et reçue pour une fin.

Nous tenons fermement que la notion de cause formelle n'est pas plus périmée en philosophie et en théologie que celles de matière, de fin, de cause efficiente [1]. On parlera toujours du constitutif formel de telle substance soit corporelle soit spirituelle, de celui de nos facultés, de nos vertus, de la justification.

Ici il faut bien remarquer que la notion de cause formelle peut être considérée avec toutes ses relations aux notions subséquentes ou subordonnées du système aristotelicien, et de ce point de vue elle n'a pas été consacrée par le Concile.

Mais on peut la considerer aussi *en elle même avec ses racines* dans les toutes premières notions absolument immuables et les premiers principes de la raison naturelle ou sens commun, racines manifestées par Aristote, et plus ou moins profondément connues par les métaphysiciens selon leur pénétration [2]. Ainsi prise

[1] Renoncer à la notion de cause formelle, ou de *constitutif formel*, ce serait renoncer à la notion *d'essence*, et aux *premiers principes* qui supposent cette notion. Ce serait verser dans le relativisme, et l'Eglise enseignante elle même y tomberait, si elle voulait suivre ce chemin que son discernement l'empêche de prendre.

Par une nécessité à la fois logique et métaphysique une négation erronée, sans qu'on le veuille, en entraine beaucoup d'autres. Pour prendre des cas extrêmes: dans l'Ethique de Spinoza la première erreur (une seule substance peut exister) entraine toutes les autres. C'est ce qui fait de ce livre un tissu extrêmement serré d'erreurs, et si l'on concède la première on est perdu, ou s'enlise de plus en plus. Il en est de même du système hégélien, qui parait inspiré par un malin génie des plus perspicaces pour formuler les ultimes conséquences nécessaires d'un principe faux; d'où ces filières prestigieuses d'erreurs, qui aux yeux de Dieu et des intelligences angéliques doivent être absolument monstrueuses et ridicules, véritablement insensées. Bien des historiens de la philosophie confondent les grands philosophes avec les grands sophistes, quoiqu'ils pressentent à d'autres moments le principe générateur des plus grandes vérités et celui des plus grandes erreurs. Celles-ci sont des contradictions voilées sous une argumentation spécieuse, comme une mine cachée sous les eaux.

[2] Nous l'avons plus longuement expliqué dans notre livre *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 5ᵉ éd. 1936, p. 291-394: Comment les formules dogmatiques se sont précisées en termes philosophiques (p. 291-313). Les formules dogmatiques ainsi précisées restent-elles accessibles au sens commun ? (p. 313-360). Même ainsi précisées elles n'inféodent le dogme à aucun système (p. 361-388). Il y a pourtant en un

cette notion avec ses racines est considérée d'une façon plus haute par la théologie sous la double lumière de la révélation et de la foi accompagnée des dons d'intelligence et de sagesse. La théologie *approuve* alors cette notion négativement comme ne s'opposant en rien aux vérités révélées, puis positivement comme *apte à en exprimer plusieurs avec vérité*. (Cf. S. Thomas Iª q. 1, a. 6, 2ᵐ 3ᵐ). De ce point de vue un Concile peut approuver cette notion avec *l'assistance du Saint Esprit* et *l'approuver pour toujours*.

En ce sens le Concile de Trente, disons nous, a consacré cette notion, en disant que la cause formelle de la justification est la grâce sanctifiante.

Le Père H. Bouillard estime-t-il oui ou non que la « notion » de *cause formelle* « demeure » après la ruine de ce qu'il y avait de caduc dans la cosmologie aristotelicienne ? En d'autres termes, cette notion selon lui est-elle avec ses racines une *notion philosophique stable* au sens ou nous parlons tous de ce qui constitue formellement une chose, ici la justification ? Est-ce en outre une notion philosophique stable *approuvée comme telle pour toujours dans une lumière supérieure par le Concile ?* Ou bien n'est-elle qu'une *hypothèse* comme celles des sciences positives, *provisoirement acceptée* par le Concile tant qu'elle sera reçue par la philosophie et la théologie, acceptation qui ne vaudra plus lorsque cette hypothèse jugée *caduque* ne sera plus acceptée par les philosophes et les théologiens ? Dans le second cas il faudra que l'Eglise accepte ensuite provisoirement *une autre notion* (dite analogue) et alors le sens du Concile qui acceptait la première notion ne sera pas maintenu, puisque l'Eglise ne l'acceptera plus. Mais elle portera *un autre jugement* pour accepter une autre notion également provisoire. De la sorte même l'Eglise enseignante ne saura jamais quel est exactement le rôle de la grâce sanctifiante dans la justification. Ce rôle *ne varie pas*, en lui-même, mais on ne pourra le connaître

---

sens une philosophie de l'Eglise, qui est au symbole primitif ce que « la métaphysique naturelle de l'intelligence » est au sens commun, (p. 304). Le premier regard de l'intelligence sur l'être intelligible, sur le bien, sur le surnaturel; l'obscurcissement de ce premier regard. Comment le retouver? (p. 400-425).

que d'une façon *variable* (¹). Ce rôle aura été appelé à un époque « cause formelle » et à un autre époque il sera designé par une « autre notion » et non pas seulement par d'autres mots équivalents.

Il faut bien distinguer en effet *le changement de « notions* et le recours à d'autres mots équivalents pour exprimer *la même notion*.

Pour expliquer même aujourd'hui ce que signifie « forme », il suffit de dire comme on le fait généralement dans les meilleurs des dictionnaires ordinaires ou des dictionnaires philosophiques que ce mot a plusieurs acceptions. Il désigne communément d'abord *les déterminations diverses de l'étendue des corps:* forme conique, forme sphérique. Puis, philosophiquement, *ce qui détermine la matière de façon à constituer un être corporel de telle ou telle espèce*, par ex. un minéral (or, argent), un végétal (un chêne), un animal (un lion, un oiseau, etc). Ainsi l'âme sensitive des bêtes est appelée leur forme substantielle, principe de leurs activités spécifiques. S. Thomas dit souvent: « forma in corporibus determinat materiam in tali vel tali specie et est principium agendi ». *Dans les être purement spirituels*, comme l'ange, « *forma est ipsa natura rei*, » cf. IIIª q. 13, a. 1. — Le Dictionnaire de *Littré* parlant d'abord des corps dit: au mot: forme (lat. *forma*): « Ce qui détermine la matière à être telle ou telle chose ». Il est moins exact lorsqu'il dit avant: « l'ensemble des qualités d'un être »; il vaudrait mieux dire: c'est en chaque être le principe de ses propriétés et activités spécifiques Par suite nous disons que l'âme raisonnable est la forme du corps humain, le principe radical des propriétés de l'homme et de ses activités spécifiques (²). Nous parlons aussi de ce qui constitue formellement telle vertu, par ex. la justice, et dans un ordre supé-

(¹) Le Père H. Bouillard a écrit dans son livre p. 220: « Un concept nouveau est introduit, qui va commander l'organisation d'un système nouveau. Jamais la vérité divine n'est accessible en deçà de toute notion contingente. C'est la loi de l'incarnation ». Toute cette page 220 est à lire attentivement. Nous répondons: un affirmation vraie immuable suppose l'immutabilité des notions qu'elle unit.

(²) Le Concile de Vienne pour affirmer l'unité substantielle de la nature humaine a défini que l'âme raisonnable est « par elle même et essentiellement forme du corps » (Denz. 481), mais il n'a pas défini qu'elle est *l'unique* forme substantielle du corps humain, comme l'enseigne S. Thomas.

rieur de *ce qui constitue formellement la justification*, ou *ce par quoi tout d'abord le juste est vraiment juste aux yeux de Dieu*. Il y a là des équivalences verbales qui font comprendre le sens du terme « cause formelle » mais *cette notion est maintenue*, on ne la remplace pas par *un autre* (¹). Tout cela est accessible à toutes les intelligences à toute époque.

On comprend bien que parfois les apologètes préoccupés avant tout de la *communication* de la doctrine chrétienne et catholique à nos contemporains soient surtout attentifs á *l'adaptation des concepts* aux hommes cultivés de notre temps. Ils éprouvent parfois une certaine gêne devant plusieurs concepts de la théologie classique, comme transsubstantiation, union hypostatique; cependant cette difficulté n'est pas du tout insurmontable, si dans l'étude de la philosophie traditionnelle et de la théologie on s'efforce de *passer méthodiquement du concept confus de sens commun* exprimé par la définition nominale *au concept distinct* qui s'est précisé avec le progrès de la philosophie ou celui de la science sacrée.

D'autre part il ne faut pas oublier que la théologie a pour première mission, au dessus de toute préoccupation apologétique, *de déterminer et de conserver le sens exact des vérités révélées par Dieu*. Pour cela elle doit user de *concepts vraiment universels, valables partout et toujours*, comme ceux nécessaires à l'intelligence des premiers principes. Elle doit donc veiller très attentivement à ne jamais glisser vers le relativisme même inconscient, auquel conduirait le nominalisme. Il suffit de se rappeler a quels excès conduisit ce dernier au XIVᵉ siècle.

Il en vint à soutenir que toutes les vérités qui dépassent l'expérience, comme l'existence de Dieu, sont indémontrables, que nous ne pouvons pas connaître même imparfaitement *la nature des choses*, que le concept d'homme ne signifie pas *la nature humaine* mais seulement *les hommes individuels*. Selon lui, même en Dieu, il n'y a pas une idée immuable de la nature humaine, mais seulement la connaissance divine de tous les individus. On ne pouvait plus dès lors, même après la révélation, définir *le surnaturel*: ce qui dépasse la nature, puisque *la nature* même restait inconnaissable; on ne pouvait avoir en tous les domaines que des *notions instables fixées par des mots, des schèmes toujours provisoires* (¹). C'était le relativisme même, qui s'est encore accentué, avec le positivisme et l'évolutionisme. — Bien des tendances de la philosophie contemporaine pourraient nous y ramener; et certaines inexactitudes de langage provenant de ces tendances pourraient encore les accentuer (²).

(¹) M. J. Maritain a recemment montré dans la *Revue Thomiste* Sept-Déc. 1946, p. 439 ss, comment on peut expliquer cette notion de « forme, aux savants et aux philosophes contemporains.

Le P. H. Bouillard dans le même livre, p. 213 écrit en parlant des auteurs de manuels de théologie, et d'ouvrages plus érudits: « Si les auteurs savent que la théologie n'a pas toujours existé en son état actuel dans la connaissance des théologiens, du moins se représentent-ils inconsciemment qu'*elle était déjà donnée telle quelle dans le domaine des vérités éternelles* (³) et que l'intelligence discursive n'a eu qu'à la découvrir, à la reconstruire peu à peu. Une étude historique révèle, au contraire, à quel point la théologie est liée au temps, au devenir de l'esprit humain... ». — Mais les théologiens traditionnels ne se trompent pas en pensant que la science théologique parfaite existe *dans le domaine des vérites éternelles* en l'intelligence divine, en celle des théologiens parvenus

(¹) Plusieurs parlent de même aujourd'hui.

(²) Nous aurions beaucoup d'autres choses à repondre au P. H. Bouillard, mais le temps nous manque. Disons seulement que dans la Iᵃ-IIᵃᵉ, q. 113 a. 8, ad 2ᵐ S. Thomas fait toujours appel à la causalité réciproque de la disposition et de la forme, puis qu'il écrit: « dispositio subiecti prœcedit susceptionem formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur; et ideo *motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem* ». *Consecutio* dicitur ex parte subiecti, scil. hominis, et *infusio* ex parte Dei infundentis.

Pour le mérite de la vie éternelle, j'ai voulu dire que celui enseigné par les Conciles est celui que les théologiens appellent « de condigno » et non pas seulement un mérite de convenance « de congruo ».

Enfin si j'ai dit: « je n'ai aucune envie de discuter sur la valeur de certains travaux historiques », j'ai ajouté: « ce serait une discussion sans fin, parce qu'elle se ferait en dehors de la lumière des principes ». Des lors je puis encore juger de ces travaux à la lumière des principes qu'ils négligent. - J'ai tout de même la joie de voir que le rappel de ces principes n'est pas sans quelque résultat.

(³) C'est moi qui souligne.

à la vision béatifique, et que cette science théologique était à l'état imparfait, mais déjà *immuable* sur bien des points, en l'intelligence d'un Saint Thomas d'Aquin et de bien d'autres théologiens lorsqu'il étaient encore ici-bas.

On s'explique que le Saint Père ait dit dans un discours publié par l'*Osservatore Romano* du 19 Septembre 1946: « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, " de nova theologia ,, quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de numquam immutandis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate ».

La notion du surnaturel

Dans le même numéro des *Recherches de science religieuse*, Avril-Mai-Juin 1948, p. 290-300, le P. H. de Lubac veut prouver que *la béatitude naturelle* dont a parlé S. Thomas n'est que la béatitude imparfaite de la vie presente, tandisque *la béatitude surnaturelle* ou parfaite est celle de l'autre vie. Il cite en ce sens plusieurs textes de S. Thomas qui en effet donne comme exemple de béatitude naturelle celle dont parlait Aristote en considérant la vie présente.

Mais Saint Thomas a parlé aussi de la béatitude naturelle des anges dans leur état de voie (¹), et d'une certaine béatitude naturelle des enfants morts sans baptème (²).

De plus si la béatitude parfaite de l'autre vie (qui n'est autre que la vision immédiate de l'essence divine et l'amour de Dieu qui en dérive) est VRAIMENT SURNATURELLE, comme l'a montré S. Thomas Iª. q. 12, a. 1 et 4, q. 60, a. 5, ad 4ᵐ. et 5ᵐ. etc. alors elle est *absolument gratuite, au dessus des exigences de toute nature intellectuelle créée et créable*. Par suite elle n'est *nullement due* à notre nature, comme l'a dit l'Eglise en condamnant Baïus. Autrement c'est la notion même du surnaturel qui serait renversée.

Et alors Dieu, en créant l'homme, *ne lui devait pas* les moyens pour le conduire a cette béatitude surnaturelle. Il faut donc conclure que l'homme aurait pu être créé dans un état purement naturel, sans la grâce sanctifiante, germe de la vie éternelle (¹). Si donc l'homme avait alors observé la loi naturelle dans la vie présente, Dieu se serait dû à lui même de lui donner une *béatitude naturelle* dans une autre vie, c'est à dire une béatitude proportionnée à notre nature et très inférieure à la vision immédiate de l'essence divine. Elle aurait consisté dans une connaissance naturelle de Dieu par le reflet des perfections divines dans le monde créé; c'eut été une connaissance certaine, sans mélange d'erreurs, accompagnée de l'amour rationnel de Dieu, auteur de la nature, préféré à tout.

Cette distinction des deux ordres n'est certes pas étrangère à Saint Thomas, elle n'a pas été « forgée par un certain nombre de théologiens thomistes » comme le prétend le P. de Lubac (*Le surnaturel* p. 254); ce n'est pas non plus une erreur du P. Cathrein que je reproduirais. Depuis cinquante ans que j'étudie ce problème, c'est la conception que j'ai trouvée chez S. Thomas lui-même lu, article par article à la lumière de ses principes à lui, et non pas d'une idée préconçue, c'est celle que j'ai trouvée chez tous les grands thomistes (²) c'est aussi celle qui est bien exprimée par le Concile du Vatican, Denz. 1795: « Hoc quoque *perpetuus Ecclesiae catholicae consensus* tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum principio, sed obiecto etiam distinctum; *principio* quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; *obiecto* autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus innotescere non possunt* ». Il est

(¹) Iª. q. 60, a. 5; q. 62, a. 1, q. 63, a. 3.
(²) *De Malo*, q. 5, a. 2 et 3.

(¹) S. Thomas dit II Sent., dist. 31, q. 1, a. 2, ad 3: « Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam *alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret*, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens: in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus fuisset ».

Item *de Malo*, q. 4, a. 1, ad 14.

Item *Summa. theol.*, IIIª. q. 1, a. 3, ad 2ᵘᵐ: « Ad perfectionem etiam universi sufficit, quod *naturali modo* creatura ordinetur in Deum sicut in finem ». Item Iª. q. 23, a. 1; Iª. IIªᵉ. q. 5, a 5; *De Verit.* q. 14, a. 2.

(²) Je l'ai longuement exposée dans l'ouvrage *De Revelatione* 4. ed., 1945, t. I, p. 315-376 en citant de très nombreux textes de S. Thomas.

clair que l'objet propre de l'intelligence divine: *essentia Dei immédiate et clare visa sicuti est*, dépasse immensément les forces naturelles et *les exigences* de toute intelligence créée et créable; autrement l'intelligence créée en sa nature même serait *specifiée* par le même obiet formel que l'intelligence divine; ce serait la confusion panthéistique des deux natures. De plus cette intelligence créée en la nature de laquelle se vérifierait déjà la definition de la grâce sanctifiante, ne pourrait être élevée à un ordre supérieur de connaissance ([1]).

Aussi admettons nous pleinement ce qu'a écrit récemment le P. Boyer S. J. sur la nouvelle notion du surnaturel que propose le P. de Lubac cf. *Gregorianum*, 1947, p. 390 ss:

« Mais il est temps d'examiner la cohérence intime du nouveau système. Quelles que puissent être les divergences d'opinion entre théologiens, le surnaturel doit au moins retenir le caractère que son nom indique et que les documents de l'Eglise lui attribuent d'être une réalité au dessus de notre nature: « perfectionem quae naturalem superet » (Conc. Vatic., can. 3 de Revelatione, Denz. 1868). Or une fin sans laquelle une nature n'est pas concevable ne peut être dite une fin au dessus de cette nature; elle lui est naturelle; elle est la fin qui lui est due et que Dieu se doit à lui-même de lui donner. C'est une fin proprement exigée, alors que nous devons tous tenir que à son endroit la nature humaine ne saurait avoir d'exigence proprement dite. Privée des moyens de tendre à cette unique fin, la nature serait dans un état violent,

([1]) Au sujet du texte de la Ia IIae q. 62, a. 1; « Est autem *duplex hominis beatitudo*... Una quidem *proportionata humanae naturae*... Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens... » le P. de Lubac en son dernier article dit p. 291: « Ce texte ne se prêterait à exprimer la doctrine des deux « ordres » au sens où on les entend aujourd'hui, que si on les supposait déjà ».

Il y a bien d'autres textes semblables de S. Thomas. (Ia, q. 23, a. 1; q. 12, a. 4; Ia IIae q. 3, a. 4; q. 5 a. 5; *De Veritate*, q. 14, a. 2). De plus le saint Docteur suppose ce qu'exprimera plus tard le Concile du Vatican: « Hoc quoque *perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem cognitionis*, non solum principio sed obiecto etiam distinctum, etc. » Et S. Thomas a montré que l'objet de la vision béatifique dépasse immensément toutes les forces et les exigences de toute intelligence créée et créable, cf. Ia, q. 12, a. 4; Ia, IIae, q. 5, a. 5.

anormal, désordonné. Tous ses mouvements seraient déréglés. On voit en particulier ce qui s'en suivrait pour un état de nature déchue. — Il ne s'agit pas ici d'aristotelisme. Il s'agit de ce qui s'impose à la raison: une nature ne peut-être, avant toute grâce, ordonnée a une fin unique, sans que cette fin entre dans sa notion. Une nature est une essence qui se repose dans le bien qui lui est proportionné ou qui poursuit ce même bien. Il y aurait contradiction à la poser sans mettre à sa portée le seul bien pour qui elle est faite. Et il n'y a pas d'exigence plus aiguë, soit pour une nature créée, soit pour son Créateur infiniment sage, que d'éviter la contradiction, surtout quand celle-ci devrait se trouver au cœur d'un être raisonnable ».

Voilà qui est clair, c'est manifestement l'expression de l'enseignement traditionnel. Le P. Boyer peut conclure, *ibid.* p. 392: « Les intentions et les attestations d'un auteur n'y peuvent rien changer: dès que l'on n'assigne à une nature qu'une seule fin possible, non seulement cette fin lui est naturelle, mais elle lui est due; elle n'est plus une grâce, si ce n'est au même titre que la création et les autres dons naturels. On n'a pas exalté le surnaturel; on l'a supprimé ».

Le P. de Lubac répondra peut-être que selon lui, la nature humaine ou celle des anges ne dit rien de complet, de fermé, qu'elle n'est pas une essence bien définie, avec des propriétés nécessaires et une fin proportionnée. Alors il n'y a plus de nature proprement dite, ni par suite de surnaturel, car celui-ci ne peut se définir que par la nature qu'il dépasse. On prendrait ainsi la direction du nominalisme et l'on sait à quoi il conduisit au XIV siècle ([1]). Il en vint

([1]) Telle est la conclusion que nous avons longuement défendue ailleurs. cf. *de Revelatione*, 4a. éd. 1945, t. I, ch. XI, et XII. Nous exposons au même endroit ce qu'est pour la plupart des thomistes *notre désir naturel de voir Dieu*: un désir conditionnel et inefficace, comme celui par lequel l'agriculteur désire la pluie. Ce désir ne *prouve* certes pas que la vision essentiellement surnaturelle de Dieu nous est due, ni même qu'elle est possible, mais il fournit en faveur de cette possibilité un argument de convenance, qu'on peut toujours approfondir, que les anges connaissent beaucoup plus profondément que nous, jamais pourtant il n'est apodictique, car on ne peut pas *démontrer naturellement* même la possibilité d'un mystère *essentiellement surnaturel* et le mystère de la vie éternelle est du même ordre

à douter de la valeur démonstrative des preuves classiques de l'existence de Dieu et de l'immutabilité des premiers préceptes de la loi naturelle (¹).

***

Nous n'avons pas fait ici l'examen détaillé et complet des textes de S. Thomas sur *la double béatitude*, il sera repris ailleurs par un théologien thomiste qui en a fait une étude approfondie.

Il sera facile de montrer que S. Thomas admet parfaitement en nous et dans l'ange un *amour délibéré de Dieu* procédant d'une connaissance naturelle de Dieu et de la volonté *en dehors de tout secours gratuit.*

Il est faux que selon S. Thomas l'amour naturel de Dieu se réduise toujours à un mouvement instinctif naturel et non libre, et que tout amour délibéré de Dieu soit surnaturel et gratuit. S. Thomas distingue toujours deux amours l'un procédant de la connaissance naturelle et de la volonté, l'autre procédant de la connaissance surnaturelle et de la charité infuse (²).

Ce nouvel examen de la question du surnaturel confirme de plus en plus pour nous les positions traditionnelles de l'école thomiste qui sont parfaitement conformes à celles de S. Thomas.

---

essentiellement surnaturel que ceux de la S. Trinité et de l'Incarnation. La probabilité de cet argument augmente pourtant toujours quand on l'approfondit, il est comme le polygone inscrit dans la circonférence lorsqu'on multiplie ses côtés, il se rapproche d'elle toujours, mais ne l'atteint jamais.

(¹) Il y aurait beaucoup à dire sur ce point aujourd'hui; nous n'y reviendrons que si les nécessités de la controverse l'exigent.

(²) De plus, et l'on en a déjà fait la remarque, en niant la fin dernière *naturelle* de l'homme, *on supprime* en son principe *l'éthique naturelle*, « finis enim est prior in intentione ». On arrive ainsi à une erreur très grave et l'on ne voit pas le moyen de l'éviter. — Enfin si Saint Thomas avait, comme on le prétend, admis cette position, sa doctrine conduirait à cette erreur de Baïus (*Denz.*, 1034) : « *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis* videlicet, quo Deus amatur, ut auctor naturae, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et pluribus veterum testimoniis excogitata ».

P. MARIO CASTELLANO, O. P.

CARLO SEBASTIANO BERARDI

storico e commentatore del Diritto Canonico

(1719—1768)

1. — Carlo Sebastiano Berardi, pur occupando un posto di primo piano nella letteratura canonistica di tutti i tempi, non ha avuto finora la fortuna di un biografo e di uno studioso. Le sue opere, specialmente i suoi « commentari » sistematici a tutto il diritto della Chiesa, vengono ancor oggi consultate e citate, ma la figura di questo *presbyter uneliensis* (¹), di cui si riconosce la provata autorità, attende ancora il paziente indagatore di notizie e di documenti, che la tragga dall'oscurità e dall'oblio.

Cenni biografici

2. — Lo storico della « città e principato d'Oneglia », Giuseppe Maria Pira, è l'autore che ci fornisce i dati biografici più completi e sicuri (²). Secondo le sue informazioni, questo « splendido ingegno » vide i natali in quell'importante centro della Riviera

---

(¹) Così, con questa modesta qualifica, amava denominarsi il Berardi stesso, come risulta dal frontespizio delle sue opere. Egli era infatti semplice prete secolare e nativo di Oneglia, oggi Imperia. - Carlo Sebastiano Berardi non dev' essere confuso col teologo moralista Emilio Berardi, di Faenza, morto nel 1916.

(²) G. M. PIRA, *Storia della città e principato di Oneglia dagli indigeni abitanti sino al* 1834. Genova, Tipografia Ferrando 1847, vol II, N. LV, pp. 116-119. Altri AA. che si sono occupati del Berardi verranno citati più oltre.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité

Dans les discussions qui continuent sur le point de départ de la recherche philosophique, sur la valeur ontologique des premiers principes rationnels, sur leur évidence nécessitante comme lois de l'être, sur la valeur des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, sur le fondement de l'obligation morale, sur l'immutabilité des notions consacrées par les Conciles, sur la vérité immuable des définitions dogmatiques, sur la notion du surnaturel, sur celle du péché originel, sur le monogénisme et le polygénisme, sur la nature même de la théologie comme science, en toutes ces discussions il y a un problème fondamental d'une grande gravité auquel il faut toujours revenir, on ne peut passer à côté, ou le laisser oublier. Il se trouve au fond des discussions récentes qui ont eu lieu à Gallarate du 16 au 18 sept. 1947 sur le point de départ de la recherche philosophique et sur la pensée philosophique de M. Blondel [1].

Ce problème est celui de la valeur de la définition traditionnelle de la vérité. Selon cette définition: « *adaequatio rei et intellectus* », la vérité est *la conformité de notre jugement* non seulement avec les lois subjectives de notre esprit, mais *avec le réel extramental et ses lois immuables* de non-contradiction ou d'identité (ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas), de causalité efficiente (rien n'arrive sans une cause) de finalité (tout agent agit pour fin, qu'il la connaisse ou qu'il ne la connaisse pas).

(1) ATTUALITÀ FILOSOFICHE. *Aloisianum*, Gallarate. – Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari. – Padova, Editoria Livinia 1948.

Telle est la thèse fondamentale du réalisme traditionnel, d'après lequel notre intelligence peut par ses forces naturelles arriver à une certitude métaphysique de l'être extramental et même de l'existence de Dieu, Etre souverainement parfait.

Cette doctrine est rejetée par Kant qui nous refuse la connaissance spéculative de l'absolu. Selon lui nous ne connaissons scientifiquement que les phénomènes, nous ne savons rien des *choses en soi*, des *noumènes*. Le principe de causalité par ex. n'a de sens et de portée que dans le monde des phénomènes ou de l'experience (tout phénomène demande un phénomène antécédent) et il ne nous permet pas de nous élever à la connaissance certaine de la cause première.

Les positivistes vont encore plus loin dans ce sens. Et l'idéalisme panthéistique postérieur à Kant conclut: comme nous ne pouvons affirmer avec une certitude objectivement suffisante l'existence d'une cause première transcendante, nous devons nous contenter d'affirmer une cause première immanente, et nous pouvons l'appeler *Dieu qui devient* ou se fait dans l'humanité qui évolue. Alors *la vérité* n'est plus la conformité de notre jugement avec le réel extramental et ses lois prétendues immuables que nous ne connaissons pas, mais *la vérité est la conformité de notre jugement avec la vie humaine qui évolue toujours* ou avec les exigences de l'action humaine qui se manifestent au cours du temps. A la vérité relative et provisoire d'une thèse, succède la vérité provisoire d'une antithèse, puis celle d'une synthèse supérieure, et ainsi de suite. Il n'y a plus de vérité immuable et absolue, mais seulement une vérité relative et toujours changeante, (c'est ce que dit la première proposition du Syllabus (Denz, 1701) et c'est ce que dirent aussi les modernistes (Denz. 2058).

Le point de départ de cette manière de voir apparait surtout chez Kant. Selon lui, si la vérité consiste dans l'accord de la connaissance avec l'obiet extramental, ma connaissance ne doit être regardée comme vraie qu'à condition de s'accorder avec lui. Or comparer la connaissance avec l'objet extramental, c'est comparer la connaissance avec elle même, puisque *je ne le connais que par elle*. L'objet étant hors de moi et la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que d'une chose, savoir: si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. L'homme est donc *en-*

fermé en lui-même et n'en peut sortir. Les sceptiques grecs avaient déjà signalé ce *cercle vicieux*, et Sextus Empiricus a résumé leurs arguments qui remontent à Protagoras et aux autres sophistes.

* * *

Aristote avait répondu aux sophistes que le connaissant précisement par la connaissance devient d'une certaine façon *un autre* que lui-même, *quodammodo fit aliud a se*, grâce à la représentation qui est *essentiellement relative* à l'objet représenté, et cela sans aucun cercle vicieux. C'est même le propre de l'être connaissant de pouvoir devenir ainsi un autre que soi, *aliud a se*: c'est ce qui arrive déjà chez l'animal: tandis que la plante *reste enfermée en elle-même*, l'animal *s'ouvre* par la connaissance sensible sur le monde extérieur. Lors que le soleil se lève, l'animal n'est pas seulement éclairé et réchauffé comme la plante, mais *il voit le soleil*: « quodammodo fit aliud a se » — « Anima quodammodo fit omnia » (*De Anima*, l. III, c. 8, l. II, c. 12 et S. Thomas I, q. 14, a. 1).

De plus Aristote a écrit contre Protagoras et les autres sophistes, au livre IV (III) de la *Métaphysique*, c. 3, 4, 5, la défense de la valeur réelle du principe de contradiction ou de non-contradiction, fondé sur notre toute première connaissance intellectuelle, celle de l'être intelligible, opposé au néant: « *Ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas* ». Protagoras ne peut pas être en même temps Protagoras et ne pas l'être.

Aristote examine (ibidem) toutes les objections des sophistes contre la valeur réelle du principe de contradiction. Il leur répond « *redarguitive* » en montrant que ces objections ne concluent pas car elles pèchent contre les lois du raisonnement, et ne peuvent détruire la première évidence naturelle. Il ajoute que douter de la valeur reélle du principe de contradiction ce serait supprimer tout langage, toute essence, ou substance, toute distinction entre les choses, entre un mur, un homme, une barque; ce serait supprimer le mouvement, car ses deux termes ne s'opposeraient plus, on serait arrivé avant d'être parti; ce serait détruire toute vérité, même toute opinion, tous les degrés du probable, et tous ceux de l'erreur (il n'y aurait plus de différence entre une grande erreur et une petite);

ce serait par suite supprimer tout désir et toute action. Ce serait non seulement la mort de l'intelligence mais celle de l'action dans tous les domaines..

Et alors il reste que la vérité n'est pas seulement la conformité de notre jugement avec le lois logiques de notre esprit, mais la conformité de notre jugement avec l'être extramental et cette loi immuable du réel: « ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas; l'être n'est pas le non-être ».

En outre, il faut admettre le *primat de l'être sur le devenir*, car il y a *plus* dans *ce qui est* que dans *ce qui devient* et n'est pas encore, plus dans l'engendré adulte que dans l'embryon qui évolue.

C'est pourquoi *le devenir* n'a pas en soi sa raison d'être, il demande donc non pas seulement *un sujet* qui passe de la puissance à l'acte (tel le germe qui se développe), mais une *cause efficiente* qui l'actualise (l'engendrant) et *une fin*, autrement il n'aurait-pas telle direction plutôt que telle autre. Par suite, tous les mouvements des corps et des esprits demandent un moteur suprême toujours en acte, et une fin ultime de l'univers, l'Acte pur et le souverain Bien.

S. Thomas approfondit cette doctrine. Il dit de même *de Verit.*, q. 1, a. 1: « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens » et *C. Gentes*, l. II, c. 83 § 32: « Sicut visus naturaliter cognoscit colorem et auditus sonum, ita intellectus naturaliter cognoscit *ens* et ea quae sunt per se entis, in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur *primorum principiorum* notitia ». Puis S. Thomas ajoute *de Veritate*, q. 1, a. 9: « Intellectus *reflectitur* supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod *cognoscit proportionem eius ad rem*; quod quidem cognosci non potest *nisi cognita natura ipsius actus*, quae cognosci non potest *nisi cognoscatur natura principii activi*, quod est intellectus, IN CUIUS NATURA EST UT REBUS CONFORMETUR; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur ».

Notre intelligence CONNAIT SA PROPRE NATURE qui est d'être ESSENTIELLEMENT RELATIVE À L'ÊTRE INTELLIGIBLE, comme la vue à la couleur, et par là l'intelligence *n'est pas enfermée* en elle même mais *ouverte* sur tout le réel intelligible. Il n'y a là aucun cercle vicieux,

c'est au contraire une affirmation, qui doit nous être plus précieuse que la prunelle de l'œil, et si nous ne la maintenons pas c'est la mort de l'intelligence, comme on le voit dans le positivisme et le kantisme.

* * *

Ce problème fondamental a été de nouveau posé aux philosophes et aux théologiens, lorsque dans *Le Point de départ de la recherche philosophique* (*Annales de Philosophie chrétienne*, 15 juin 1906, a. I, p. 235), M. M. Blondel a écrit: « A l'abstraite et chimérique '*adaequatio speculativa rei et intellectus*' se substitue la recherche méthodique de droit, l'*adaequatio realis mentis et vitae* » (¹).

Les theologiens surtout les thomistes, ne manquèrent pas de dire: *la vérité pratique* de la *prudence* est sans doute *per conformitatem ad intentionem rectam, ad appetitum rectum* comme disait Aristote (*Ethic.* VI, c. 2) et comme l'enseigne Saint-Thomas. (Iª.

(¹) M. BLONDEL avait dit déjà dans l'*Illusion idéaliste* (*Revue de métaphysique et de morale*, Nov. 1898. Tiré à part p. 12, 17-18: « Il faut *substituer* à la question de *l'accord de la pensée avec la réalité* le problème... de *l'adéquation immanente de nous mêmes avec nous mêmes* ».

La déclaration de 1906 ne faisait du reste que confirmer ce qui était dit très longuement dans *l'Action* de 1893; surtout dans le dernier chapitre si éloigné de la métaphysique traditionnelle et de ses preuves de l'existence de Dieu.

En cet ouvrage bien des théologiens virent (et nous voyons encore) une pensée plus près de Kant que de la métaphysique traditionnelle. Mais il reconnurent que ce livre contenait de bons arguments *ad hominem* à l'adresse des rationalistes qui admettent la doctrine de l'immanence et ne veulent pas en sortir. M. M. BLONDEL leur disait: selon les exigences subjectives de l'action il faut choisir librement pour ou contre Dieu, et ce sera alors ou bien le progrès et la fécondité de l'action, ou bien son déficit et sa stérilité. De cette option libre, disait-il, « il dépendra que Dieu soit réellement ou ne soit pas *pour nous*: ce qui seul importe absolument » *L'Action* de 1893, p. 426, item p. 347.

Mais Kant aurait pu en dire autant à ceux qui refusaient d'accepter sa preuve morale de l'existence de Dieu. Et nous ne rejoignons pas ainsi la définition traditionnelle de la vérité, car on se contente d'affirmer ce qui est conforme aux exigences subjectives de l'action.

IIae q. 57, a. 5, 3m). Sans doute cette vérité prudentielle subsiste même dans les cas ou il y a erreur spéculative ou ignorance absolument involontaire ou invincible, comme lors qu'on nous trompe sans que nous puissions découvrir la supercherie. Sans doute aussi il y a une vérité pratique du même genre dans l'*experience mystique*, il y a en elle une conformité de l'esprit avec la vie de l'homme de homme volonté, et une *paix* qui est un signe de vérité. Mais cette expérience mystique *suppose* la foi infuse et l'acte de foi suppose lui-même l'évidente crédibilité des mystères révélés, par l'examen des signes de la Révélation.

De plus, comme le dit le Concile du Vatican nous pouvons avoir, par la lumière naturelle de la raison, *la certitude de l'existence de Dieu*, auteur de la nature. Seulement, pour cela, il faut que *les principes* des preuves de l'existence de Dieu, en particulier celui de causalité soient vrais *per conformitatem ad ens extramentale* et qu'ils soient certains d'une *certitude objectivement suffisante* (antérieure à l'option libre de l'homme de homme volonté) et non pas seulement d'une *certitude subjectivement suffisante* comme celle de la preuve Kantienne de l'existence de Dieu [1].

Enfin la vérité pratique de la prudence, *per conformitatem ad intentionem rectam*, suppose que notre intention est *vraiment droite* par rapport à la fin ultime de l'homme, et le jugement sur la fin de l'homme doit être vrai *secundum conformitatem mentis ad realitatem extramentalem*. (cf. S. Thomas Ia IIae. q. 19, a. 3. ad 2m).

[1] Pour Kant, nous ne connaissons scientifiquement que les phénomènes, nous ne savons rien de choses en soi, des *noumènes*. Le monde des noumènes nous est inconnu, il est cependant ouvert aux hypothèses de la foi; ces hypothèses ne sont pas arbitraires, elles se rattachent à des *nécessités subjectives*. La raison pratique pose a *priori* la loi du devoir, selon les exigences de l'action morale, et cette loi implique des postulats: la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. Ces postulats sont invérifiables dans le monde présent, mais on doit les admettre, parce qu'on n'a pas le droit de renoncer au devoir. Ainsi la *certitude* de l'existence de Dieu est *objectivement insuffisante*, mais *subjectivement suffisante*. Elle n'atteint les *noumènes*, notamment l'existence de Dieu, que *selon les exigences de l'action morale* et non pas par une démonstration métaphysique. L'existence de Dieu est vraie selon la conformité de ce jugement *Dieu existe* avec les exigences de l'action.

Les meilleurs théologicens ont ajouté: si la définition traditionnelle de la vérité spéculative « adaequatio rei et intellectus » est *chimérique* et s'il faut, non pas seulement la compléter par l'expérience de la vie chrétienne, mais lui en *substituer* une autre, QUE VALENT LES DÉFINITIONS DOGMATIQUES, *qui la supposent*? Faut-il se contenter pour toutes ces vérités dogmatiques de la conformité de l'esprit ou du jugement avec les *exigences de la vie et de l'action humaine* qui évolue toujours? Que deviendrait alors l'immutabilité du dogme?

On s'explique dès lors que le Saint Office ait condanné le 1er décembre 1924, 12 propositions extraites de la philosophie de l'action, et parmi elles (nº 5) la nouvelle définition de la vérité: « Veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus, in quo haberetur *conformitas cum obiecto*, ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque *in adaequatione progressiva intellectus et vitae*, scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel *exigit actio*; ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur » (1).

* * *

Cette grave question revient constamment sous une forme ou sous une autre dans beaucoup de discussions actuelles.

Nous la retrouvons au fond de deux problèmes, examinés dans les réunions récentes de Gallarate.

Sur le premier de ces deux problèmes: « le point de départ de de la recherche philosophique » nous avons lu avec un intérêt particulier les relations des professeurs U. Padovani, M. Fr. Sciacca et C. Mazzantini.

Le premier (p. 72-76) nous rappelle de façon originale le principe et le développement de la métaphysique aristotelicienne perfectionnée par S. Thomas, métaphysique fondée sur la première

(1) *Monitore Ecclesiastico* 1925, p. 194, et *Documentation catholique*, 1925, I, p. 771, ss. — Nous avons noté ailleurs, que M. Emile Boutroux dans *Science et religion* 1908, p. 296, en sa critique de la philosophie de l'action, a remarqué de même qu'elle glisse vers le pragmatisme.

appréhension intellectuelle de l'être intelligibile (des choses sensibles) opposé ou néant, et par suite sur le principe de non-contradiction, conçu comme loi de l'être et non pas seulement de l'esprit. Cette métaphysique se développe par la doctrine de l'acte et de la puissance, qui rend le devenir intelligible en fonction de l'être et qui conduit à l'Acte pur en vertu des principes de non-contradiction ou d'identité, de causalité et de finalité. Selon cette relation, comme pour S. Thomas, le premier objet connu par notre intelligence est l'être intelligible des choses sensibles, en partant duquel la recherche philosophique s'élève finalement à Dieu, avec une certitude qui conserve la définition traditionnelle de la vérité.

Pour le prof. M. Fr. Sciacca, qui s'inspire de Saint Augustin (p. 89 ss), le point de départ de la recherche philosophique est la conscience de notre être individuel existant, qui se connait comme activité et dynamisme intérieur et qui tend non pas à se dissoudre, mais à se développer, qui tend même initialement vers l'Etre transcendant confusément connu et pressenti, son principe et sa fin.

On sent en ces pages l'influence de la philosophie de Rosmini et de la conception speciale qu'il se fit de l'être, conception bien connue des théologiens et notablement différente de celle de S. Thomas, car selon Rosmini l'idée d'être ne provient pas de l'abstraction et elle représente quelque chose de divin. (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, article Rosmini).

Le prof. C. Mazzantini (p. 127-142) défend d'une façon très personnelle la doctrine thomiste sur le point de départ de la recherche philosophique: l'être transcendental qui émerge de l'expérience sensible sous l'influence de l'intellect agent; il défend l'objectivité de cette doctrine, en montrant que les objections qui lui ont été faites restent sans valeur, et il maintient que le premier acte spirituel est nécessairement *penser*, acte antérieur à l'option libre, et dont la valeur ouvre l'horizon du vouloir. Avant toute option libre il y a des evidences nécessitantes, surtout celle du principe de non-contradiction, comme loi de l'être extramental.

Tout cela nous parait absolument certain: l'absurde (comme par exemple le cercle-carré ou le contingent-incausé) n'est pas seulement *inimaginable*, ni seulement *inconcevable*, mais evidemment *irréalisable*. C'est là une evidence nécessitante, et la nier, c'est la mort de l'intelligence, privée de son objet propre: l'être

intelligible, opposé au néant. Sans ce premier principe certain, l'intelligence n'a plus de stimulant pour passer du connu a l'inconnu et même elle ne peut rien connaître de certain, pas même le « cogito ergo sum », car si le principe de non-contradiction comme loi de la pensée et de l'être n'est pas absolument certain, il se peut que ma pensée soit en même temps pensée et non pensée, qu'elle soit en même temps mienne et non mienne; peut-être faut il se contenter de dire impersonnellement: « *il pense* » comme on dit: « il pleut » et encore n'est-ce pas certain, car cette pensée impersonnelle se distingue-t--elle vraiment du subconscient et de l'inconscient; et alors comment conclure avec certitude: *ergo sum?*

Peut-être que *je ne suis pas*, mais que je *deviens*, et que les contradictoires s'identifient dans un *devenir sans cause efficiente et sans finalité véritable et supérieure*, comme le disent les existentialistes athées d'aujourd'hui.

* * *

Sur le deuxième sujet: « la pensée philosophique de M. M. Blondel » le prof. M. F. Sciacca p. 255 ss, 337 ss., rosminien de tendance et par là réaliste, a cherché à montrer que la philosophie de M. M. Blondel dans ses derniers ouvrages, malgré la place faite à l'option libre jusque dans notre connaissance de la valeur ontologique des premiers principes, atteint avec certitude l'être extramental et l'Etre souverainement parfait. Ce ne serait plus seulement une philosophie de l'action comme en 1893, mais une philosophie de l'esprit, de la pensée, de l'action et de l'être, car l'esprit est, pense et agit.

Il s'agit pourtant de savoir si, selon le dernier ouvrages de M. Blondel, *notre certitude* de l'existence de Dieu (qui parait toujours dépendante de l'option libre) est *objectivement suffisante* (comme les preuves fondées sur un principe d'evidence nécessitante) ou seulement *subjectivement suffisante* comme la preuve Kantienne de l'existence de Dieu.

Le Père C. Giacon s'efforce aussi (p. 323) de donner un bon sens à toutes les assertions de M. M. Blondel, comme si la philosophie de l'action rejoignait la philosophie de l'être; comme si

la vérité était maintenant définie non plus seulement en fonction de l'action humaine, mais en fonction de l'être extramental. Mais alors le blondélisme ne serait-il pas infidéle à sa direction première ? Ou s'il conserve encore cette direction, n'est-ce pas le voir au travers d'un canevas thomiste qui en rectifie toutes les positions ?

Le professeur Mazzantini (p. 328 ss) maintient au contraire que la philosophie de M. Blondel, qui reste une philosophie de l'action, ne peut parvenir à la certitude métaphysique de l'être extramental et de se lois immuables, parce que pour elle la représentation objective est toujours provisoire, et parce que il n'y a pas d'evidences nécessitantes.

Le prof. Padovani (p. 328 et 343) fait aussi dans le même sens plusieurs objections. Il demande comment M. Blondel démontre l'esistence de Dieu, comment il resout le problème des rapports de l'âme et du corps, celui de la valeur de la connaissance sensible, celui du fondement de la morale. Le Père Deza p. 334 dit que si l'on abandonnaît la voie suivie par S. Thomas on ne démontrerait plus l'existence de Dieu. Le prof. Bontandini, p. 346, se demande si les derniers livres de M. M. Blondel restent fidèles à sa pensée primitive; si oui il ne prouve pas véritablement l'existence de Dieu.

Le Père Aug. Valensin remarque qu' on ne peut répondre aux objections soulevées qu'en se rapportant *à tout l'ensemble* de la pensée de M. Blondel, car celui-ci n'a jamais voulu être un scolastique, ni distinguer ces problèmes comme on le fait dans la métaphysique classique.

Il reste portant que la pensée de M. Blondel est une pensée humaine qui va du connu à l'inconnu, qui comporte des principes et des conséquences. Or les objections portent sur la *certitude* de ses principes; est-elle *objectivement suffisante*, ou seulement *subjectivement suffisante* ? Dans ce dernier cas on n'aboutirait pas à une véritable preuve de l'existence de Dieu et l'on ne conserverait pas la définition traditionnelle de la vérité, mais seulement la conformité du jugement avec les exigences de l'action, comme dans la preuve Kantienne de l'existence de Dieu.

***

M. le prof. Sciacca (p. 337-351) pour répondre aux objections soulevées contre le blondelisme, remarque, en s'inspirant de Rosmini, que les positions traditionnelles que M. Blondel se propose de dépasser ne sont pas *fausses* à ses yeux, mais seulement *incomplètes*, et qu'elles ne prennent toute leur valeur que dans la synthèse supérieure qu'il présente.

Nous ne voyons pas comment ceci peut s'accorder avec des textes de l'ouvrage *La Pensée* (1934), t. II, p. 431, que nous devrons rappeler un peu plus loin, par exemple avec celui-ci: « *Trompeuse* la trop claire intuition des vérité, mathématique et rationnelles ».

Pour nous le faire entendre, on nous rappelle que toute vérité limitée n'est qu'un aspect de la vérité totale à laquelle nous aspirons, et que celle-ci n'est pas seulement abstraite mais concrète et vivante. Certes cela n'est pas nouveau; tout philosophe digne de ce nom, et tout théologien l'admet, si l'on pense surtout à la vision immédiate de l'essence divine qui nous est promise, au terme de notre ascension spirituelle et surnaturelle.

Mais, dans la présente discussion, nous nous plaçons dans l'ordre de la connaissance philosophique, non pas dans celui de la connaissance surnaturelle de la foi infuse, qui devient vive, pénétrante et savoureuse dans l'experience mystique authentique sous l'influence des dons du Saint-Esprit.

Et alors, dans l'ordre de la connaissance philosophique, si l'on vient nous dire que sans l'intuition rosminienne primitive, ou sans la pensée vivante et concrète de Dieu confusément connu et pressenti dont parle M. Blondel, les preuves de l'existence de Dieu donnée par S. Thomas, *ne concluent pas*, nous ne pouvons l'admettre, et tout le problème se repose a nouveau.

La position de Rosmini, tous les théologiens, le savent, se heurte à de graves difficultés, il suffit pour s'en rendre compte d'examiner de près, dans les 40 propositions rosminiennes, les 17 premières. Mais c'est là une autre question.

Il reste à savoir si pour M. Maurice Blondel *la valeur ontologique et transcendante des principes* des preuves traditionnelles

de l'existence de Dieu est d'une *évidence nécessitante*. Si oui, pourquoi dirait-il encore aujourd'hui comme dans ses premiers livres, qu'il faut *une option* pour admettre cette évidence; une option proprement dite ou un choix est libre. Et alors *l'affirmation* de la valeur réelle de ces principes est-elle *vraie* selon sa conformité avec l'être extramental, *independamment des exigences de l'action morale*, ou seulement *selon ces exigences* auxquelles l'option vient répondre ? En d'autres termes, s'agit-il d'une certitude *objectivement suffisante*, ou seulement *subjectivement suffisante* comme celle de la preuve Kantienne de l'existence de Dieu ?

M. M. Blondel disait dans *l'Action* de 1893, p. 435: « *La connaissance de l'être implique la nécessité de l'option: l'être dans la connaissance n'est pas avant, mais après la liberté du choix* », et le contexte montre même qu'il s'agit de l'option qui préfère librement Dieu à tout le créé. Cette assertion revient constamment dans *l'Action* de 1893, p. 297, 341, 350, 426, 435, 437, 463, surtout dans le dernier chapitre.

Mais même dans ses derniers ouvrages, M. M. Blondel reste fidèle à sa pensée première. Au lieu de dire comme tous les philosophes traditionnels: « *certains esprits sont si mal disposés*, qu'il cherchent à se soustraire à l'évidence naturelle du principe de contradiction, comme loi de l'être », il écrit dans l'*Etre et les êtres* 1935, p. 415: « *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes*, absolus de soi et possédant une nécessaire valeur ontologique, *ne s'impose à nous avec une certitude* spontanément et infailliblement *contraignante* ». – Selon le réalisme traditionnel Protagoras lui-même voit qu'il ne peut en même temps être Protagoras et ne pas l'être. Il y a là une evidence nécessitante qui n'est pas l'objet d'une option comme le serait une proposition seulement probable.

M. M. Blondel reste donc encore fort loin de la métaphysique traditionnelle en particulier lorsque il écrit dans *La Pensée* 1934, t. II, p. 431: « Trompeuse la prétendue intuition sensible... Trompeuse la soi-disant intuition de la conscience... si sujette à des illusions subjectives... *Trompeuse la trop claire intuition des verités mathématiques et rationnelles* ».

On croirait lire Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*.
De même il écrit encore dans *La Pensée* t. I, p. 131: « *La notion*

d'objet et l'usage qu'on en fait d'ordinaire est un de ces découpages, une de ces majorations *illégitimes*, que nous ne cessons de dénoncer comme le *mensonge chronique*, comme *l'improbité ruineuse* dont se meurt mainte philosophie ». Alors que pourrait valoir l'assertion du Concile du Vatican sur la distinction de la connaissance surnaturelle et de la connaissance naturelle *à raison de leur objet* : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis* non solum principio, sed *obiecto etiam districtum* » DENZ. 1795, 1816.

On trouve dans *La Pensée* 1934, plusieurs autres assertions non moins critiquables, t. I, p. 130-136, 170-172, 175, 179, 180, 349, 355, t. II, p. 39, 66-69, 90, 96, 196.

Pour toutes ces raisons nous pensons que le blondélisme est encore fort loin de la doctrine de S. Thomas. Mais cela ne nous empêche pas de reconnaître qu'il contient contre les rationalistes partisans de la doctrine de l'immanence des arguments *ad hominem*, fort saisissants, en particulier celui exposé dans *l'Action* de 1893, p. 392 ss: « On prétend que la seule notion de révélation ne supporte pas la discussion rationnelle. Et l'on ne supporte pas que cette conclusion négative soit discutée: *sous prétexte de respect, le libre examen refuse l'examen* » On s'enferme ainsi volontairement « dans une *philosophie hostile de parti près* à la notion même de révélation et à la possibilité, à l'utilité de tout dogme défini » Ibidem, p. 393.

De ce point de vue le blondélisme a libéré certains esprits du préjugé rationaliste, et nous constatons que les derniers ouvrages de M. Blondel le rapprochent du réalisme traditionnel, mais nous ne croyons pas qu'il soit infidèle à sa pensée primitive, fortement ancrée chez lui, et qui le retient encore notablement loin du réalisme de Saint Augustin et de celui de Saint Thomas.

Ce qui est certain, c'est qu'il faut absolument revenir à la définition traditionnelle de la vérité: *adaequatio rei et intellectus*, la conformité du jugement avec l'être extramental et ses lois immuables. Les dogmes supposent cette définition; on ne peut absolument pas l'appeler *chimérique*, ni lui *substituer* une vérité qui resterait seulement d'ordre pratique.

En d'autres terms il faut admettre que la valeur réelle des principes premiers est d'une *évidence nécessitante*, indépendante

de toute *option libre.* C'est ce qu'avait dit S. Thomas Iª IIª, q. 17, a. 6: « Si fuerint talia apprehensa, quibus intellectus *naturaliter* assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus *non est in potestate nostra*, sed in ordine naturae ». Ce n'est pas par une option libre, mais par sa nature même que notre intelligence adhère à la valeur ontologique et à la nécessité absolue des principes premiers comme lois du réel Ainsi seulement peut être maintenue la définition traditionnelle de la vérité que les dogmes supposent.

Fr. Rég. GARRIGOU LAGRANGE, O. P.

L'immutabilité du dogme selon le Concile du Vatican, et le relativisme

En ce temps de relativisme universel, il importe grandement de rappeler ce qui a été défini par le Concile du Vatican contre le relativisme de Günther, dans lequel le Concile relève une erreur des plus graves; elle est même plus grave qu'une hérésie particulière, car elle ne porte pas seulement sur un au plusieurs dogmes, mais elle s'étend à tous, et conduit finalement au rationalisme même, sous une de ses formes les plus inconsistantes.

La théorie günthérienne: les dogmes sont infailliblement vrais, mais seulement d'une vérité relative à l'état de la science et de la philosophie au moment de la définition (1).

Günther se distinguait des purs rationalistes parce qu'il admettait l'origine divine du Christianisme et une certaine infaillibilité de l'enseignement de l'Eglise. Mais il entendait cette infallibilité de telle manière que sa conception du développement du dogme ne différait guère de celle des rationalistes proprement dits; sa doctrine est vraiment un semi-rationalisme, son idée-mère est que la raison est capable de démontrer par ses propres principes toutes les vérités révélées par Dieu (2). Pour iustifier cette

(1) Cf. A. VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican*, 1895, t. II, p. 282.

(2) A. Günther naquit en Bohème en 1873, assez jeune il chercha à approfondir les écrits de Kant, Fichte, de Schelling; sa foi en fut ébranlée. Pourtant sous l'influence du Bienheureux P. Hoffbauer il étudia l'Ecriture Sainte, la théologie; sa foi se raffermit complètement et il reçut la prêtrise en 1820. Mais ensuite, peu à peu il se persuada que la doctrine philosophique des Pères et des Docteurs du Moyen-Age ne suffisait plus aux besoins de notre temps, et il se crut appelé à fonder une philosophie nouvelle qui donnerait la juste interprétation des dogmes du Christianisme.

nouvelle manière de voir, il dut interprêter les dogmes d'une façon nouvelle en opposition avec les affirmations des Apôtres et les définitions de l'Eglise.

De graves objections évidemment lui furent faites, il crut en trouver la solution dans le principe suivant: La raison ne peut démontrer les dogmes révélés qu'après de longs efforts pour se les assimiler. L'intelligence de ces données révélées avait été très imparfaite chez les Apôtres et dans les premiers Conciles, dont l'infaillibilité n'avait servi qu'à faire le meilleur choix possible parmi les interprétations régnantes. Les interprétations proposées infailliblement par l'Eglise avaient toujours été celles qui s'harmonisaient le mieux avec la culture scientifique, philosophique et théologique de l'époque. *Toutes ces interprétations conciliaires avaient été les meilleures au moment de leur définition*; mais avec le progrès des sciences, de la philosophie et de la théologie critique, *elles devaient être remplacées par d'autres*, qui se rapprocheraient de la vérité absolue et seraient plus conformes aux lumières naturelles de la raison; celle-ci parviendrait ainsi peu à peu à démontrer toutes les vérités révélées et à les rattacher à l'ordre des vérités philosophiques.

Ainsi pour Günther le Concile d'Ephèse avait défini, selon la psychologie de cette époque, qu'il n'y a qu'une personne en Jesus-Christ. Cela renfermait une part de vérité, car l'humanité du Christ a été unie au Verbe de Dieu dès qu'elle a existé. Mais suivant la philosophie moderne qui fait consister la personnalité en la conscience de soi, il faut admettre en Jésus-Christ deux personnes, la divine et l'humaine, car il y a en lui deux consciences. De la sorte la sainte âme du Christ n'était unie au Verbe

---

Son livre l'*Introduction à la theologie spéculative du Christianisme positif* parut en 1828, fut réédité en 1846-48.

Le plus grand adversaire de Günther fut le P. Kleutgen S. I. qui depuis 1852 contribua puissament à la restauration de la philosophie traditionnelle par ses deux ouvrages *Philosophie der Vorzeit* et *Théologie der Vorzeit*.

Les œuvres de Günther furent mises à l'index en 1857. Il mourut soumis à l'Eglise en 1863. Pie IX condamna le semi-rationalisme en 1857 et 1862. Cf. DENZINGER: 1655, 1666 ss.

que par la connaissance et l'amour, comme les saints, mais à un degré plus élevé et dans une subordination plus intime. Du même point de vue, Günther appelait le Concile de Trente, une sorte d'*interim* entre les Conciles anciens et les temps modernes, et il ajoutait qu'on ne pouvait savoir s'il serait remplacé par du définitif.

Comme le dit A. Vacant, *op. cit.*, t. II, p. 284, «il distinguait dans la révélation chrétienne d'une part *les éléments historiquès* qu'on doit croire à cause de l'autorité de Dieu, alors même qu'on n'en comprendrait pas le *comment*, et d'autre part l'*intelligence de ces éléments* qui consisterait, suivant lui, à en saisir le *pourquoi*». Finalement «il faisait de cette intelligence l'œuvre de *la raison* et la soumettait à des changements continuels et profond». Comme le dit A. Vacant, *loc. cit.*, «Il *ne voyait ainsi dans la révélation qu'une sorte d'écorce formée d'éléments historiques*». Dès lors l'objet premier de la Révélation divine n'était plus Dieu même, ses perfections infinies, sa vie intime et ses rapports avec nous en vue de la vie éternelle. La révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament ne portait que sur des *faits historiques*, dont la raison humaine cherche le pourquoi. A. Vavant conclut justement, *ibid.*: «*La doctrine chrétienne cessait, par le fait même, d'être divine et surnaturelle dans son fonds. Il n'y avait de divin et de surnaturel que le canal de l'histoire sacrée, des enseignements apostoliques et des définitions ecclésiastiques*.... qui lui assuraient, *non pas une vérité* et une perfection *absolue*, mais une *vérité* et une perfection *relatives* et *transitoires*». On arrivait ainsi au relativisme.

Cette théorie, comme le remarque le Cardinal Franzelin [1], *substituait à l'autorité des Conciles l'action de ceux qui cultivent les sciences d'ordre naturel*; les progrès ou prétendus progrès de la philosophie devenaient la cause principale de l'explication du dogme; et le Saint Esprit n'intervenait que pour donner à cette explication une *infaillibilité transitoire*, dans l'état actuel de la science. De plus Günther était ainsi conduit à admettre un accroissement de la tradition considérée *objectivement*; le dogme n'était plus immuable en soi, *il se développait en lui même comme la phi-*

[1] *De Traditione*, 2ª ed., p. 309.

losophie. Au contraire l'Eglise avait toujours dit: le dogme est en soi immuable, et il n'y a de progrès que *quoad nos*, dans la connaissance de plus en plus explicite que nous avons du dogme; celui-ci n'est pas perfectionné en lui-même comme une science humaine qui se développe intrinsèquement.

* * *

Définitions du Concile du Vatican sur la vérité absolue et immutable des dogmes.

Le Concile du Vatican parmi les erreurs de Günther a condamné les deux principales en définissant; 1°, que la doctrine révélée n'est pas une théorie philosophique à parfaire, et 2°, que le sens des enseignements de l'Eglise ne saurait changer. Nous devons rappeler ici des choses élémentaires un peu oubliées aujourd'hui.

Selon le Concile, *qu'est-ce qu'un dogme?* Il le définit en disant: « On doit croire de foi divine et catholique *toutes les vérités qui se trouvent contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmisse par la Tradition et que l'Eglise propose comme devant être crués en tant que divinement révélées*, qu'elle fasse cette proposition par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel ». Cf. Denzinger, n. 1792, et A. Vacant, *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. II, p. 82, ss.

Le Concile a défini en outre l'immutabilité des dogmes comme il suit: Voici la traduction du Concile sess. III, Constitutio de fide catholica, cap. 4, De fide et ratione, fin (Denzinger, n. 1800): « En effet la doctrine de la foi révélée par Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain, comme une découverte philosophique qu'il avait à perfectionner; mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un *dépôt divin qu'elle doit garder fidèlement et déclarer infailliblement.* C'est pourquoi *on doit aussi conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par la première déclaration de notre sainte Mère l'Eglise et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens* sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. « Qu'il y ait donc accroissement, qu'il y ait progrès en étendue et pénétration *dans l'intelligence, la scien-*

ce, la sagesse de chacun et de tous, de l'homme individuellement et de l'Eglise tout entière, suivant le cours des âges et des siècles: *mais que ce soit exclusivement dans son genre*, c'est à dire *dans le même dogme, le même sens, la même sentence,* » (St. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n. 28, ML, 50, 668, c. 23).

Le Canon 3[e], qui correspond à cette déclaration, porte: « Anathème à qui dirait qu'il peut se faire qu'eu égard au progrès de la science, on doive quelquefois attribuer aux dogmes proposés par l'Eglise *un autre sens* que celui qui a été compris par l'Eglise » (Denz. 1818).

* * *

Comme le dit A. Vacant, *op. cit.*, p. 286: « Pour tomber sous l'anathème du Concile et se rendre coupable d'hérésie, il suffit de prétendre qu'en raison des progrès de la science, il y a lieu d'attribuer quelquefois aux dogmes proposés par l'Eglise *un autre sens* que celui qu'elle leur a donné et leur donne ».

Cet enseignement du Concile est d'ailleurs, comme le note le même théologien, « *la conséquence de la nature de la vérité et de l'infaillibilité* ».

Le vérité d'une affirmation ne consiste point, en effet, dans sa conformité avec les connaissances humaines de chaque époque; *elle consiste dans sa conformité avec la réalité des choses*. Si ce que nous affirmons *est*, notre affirmation est vraie et le restera toujours. Même, si cette affirmation est celle d'un fait contingent, déjà arrivé comme celle-ci: « Le Messie est né à Béthléem » il restera toujours vrai que ce fait a eu lieu, que le Messie est né à Béthléem (1). Il restera toujours vrai qu'il est mort sur la croix pour notre salut. Et s'il s'agit d'une vérité qui domine l'espace et le temps, qui abstrait *ab hic et nunc*, comme celle-ci « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification, ou ce qui nous fait justes aux yeux de Dieu, qu'il s'agisse d'un enfant baptisé ou d'un adulte », cela restera toujours vrai, immuablement.

(1) Une vérité n'est relative au temps que lorsque cette relativité est mentionnée dans son enoncé: par ex: « Le Messie naîtra plus tard à Béthléem » ou encore « Le Messie naît en ce moment à Béthléem ». Mais ensuite, il restera toujours vrai qu'il y est né.

De plus l'*infaillibilitè* de Dieu et celle qu'il a communiquée a x Apôtres et à l'Eglise, consiste *à ne point pouvoir tomber dans l'erreur*. Les définitions infailliblement proposées par l'Eglise ne sauraient donc être des erreurs, et ne sauraient jamais devenir des erreurs, puisque la vérité est de soi immuable. D'elles se vérifie la parole du Sauveur: « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* ». Matth. XXIV, 35. Par exemple: La définition du Concile d'Ephèse relative à l'unité de personne en Jésus-Christ n'est pas moins vraie aujourd'hui et pour toujours qu'elle ne l'était quand elle fut prononcée. La doctrine de l'union hypostatique ne saurait changer, elle pourra être proposée d'une façon plus explicite contre de nouvelles erreurs, mais elle ne changera pas; ce que l'Eglise a affirmé infailliblement ne saurait changer de sens (1).

* * *

Il faut ajouter, comme le remarque A. Vacant, *op. cit.*, II, p. 288, que « les expressions dont se sert le Concile établissent que l'*Eglise ne retranche jamais rien à la doctrine chrétienne et qu'elle n'y ajoute non plus aucun élément* ». En effet cette doctrine, selon le Concile, est un dépôt divin confié à l'Eglise pour qu'elle le garde fidèlement (ne le laisse pas perdre ou tomber dans l'oubli) et pour qu'elle l'expose infailliblement « *doctrina tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda* ». Le dépositaire, ce n'est pas *la raison privée* des philosophes chrétiens si pénétrants qu'ils soient, c'est *la Sainte Eglise* instituée par Dieu et son Christ, *avec l'assistance spéciale promise à Pierre, à ses successeurs et aux Evêques qui lui sont soumis* (Matth., XVI, 8; XXVIII, 19, 20). L'Eglise ne peut donc rien perdre du dépôt divin qu'elle doit fidèlement garder.

Elle ne peut non plus ajouter à ce dépôt divin aucune dotrine étrangère. Ces éléments nouveaux ne pourraient en effet pro-

(1) Il restera toujours vrai qu'en Jésus-Christ il n'y a au point de vue ontologique ou de l'être qu'*une seule personne*, bien qu'il y ait en lui-deux consciences du même moi et deux libertés dont l'une est parfaitement subordonnée à l'autre.

venir que, soit de révélations nouvelles (lesquelles ne font pas partie de ce dépôt divin), soit de découvertes toujours faillibles de l'esprit de l'homme.

Ce point de doctrine a été confirmé par la condamnation de ces propositions modernistes: « Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis *completa* » (Denz. 2020). « Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae *interpretationes* evolutionesque, quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque ». Denz. 2054. « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* » (Denz. 2058). Contrairement à ces propositions condamnées; Selon l'Eglise, la Révélation, qui constitue l'objet de la foi catholique, est *clause* après la mort du dernier des Apôtres; les dogmes ne sont pas seulement des *interprétations* de l'intelligence chrétienne, mais des vérités immuables.

L'approbation que l'Eglise accorde parfois à certaines révélations privées, comme celles relatives au culte dû au Sacré-Cœur, apporte uniquement la garantie que ces révélations ne renferment rien qui soit contraire à la doctrine chrétienne et qu'elles peuvent être crues sans manquer aux règles de la prudence et de la piété; mais cette approbation ne fait pas entrer ces révélations privées dans la doctrine de l'Eglise.

A plus forte raison, selon l'Eglise, la doctrine chrétienne n'est point proposée aux hommes pour recevoir d'eux *des perfectionnements* comme *une théorie philosophique*. Les hommes altéreraient la nature du dépôt divin, s'ils essayaient de le compléter. « C'est pourquoi, dit A. Vacant, *loc. cit.*, p. 292, ce dépôt a été confié, non pas aux philosophes et aux savants, mais à l'Eglise... L'assistance qui lui est donnée par Dieu nous est un sûr gage... qu'*elle ne nous présentera jamais la doctrine d'un homme comme étant la doctrine divine du Christ* ». Ce serait contraire à l'*unité de la foi* qui unit les fidèles de tous les temps et de tous les lieux. Pour cette unité de foi proclamée par Saint Paul (Ephes., IV, 4-6), il suffit que les principales véritées révélées soient crues explicitement et les autres implicitement.

***

Le progrès dans la connaissance du dogme.

La doctrine révélée est d'une fécondité inépuisable et elle reste toujours vivante, on peut toujours l'approfondir, et découvrir en elle des aspects qui n'étaient encore qu'implicitement connus. Ainsi *la connaissance du dogme progresse, quoiqu'il soit immuable en lui même,* et elle a progressé *en étendue, en clarté, en certitude,* par exemple par la proclamation infaillible des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'infallibilité du Pape lorsqu'il parle « ex cathedra ».

Ce progrès dans la connaissance du dogme s'accomplit surtout dans la lutte contre les erreurs et les hérésies, que Dieu permet pour mettre en plus vive lumière la vérité comme il permet le mal pour un plus grand bien. Ce progrès se prépare par les études privées des théologiens, et pour répondre aux besoins des âmes au cours des âges.

A. Vacant remarque justement, *loc. cit.*, p. 310 ss., que cette marche est ralentie ou accélérée, mais non renversée par les événements. On y voit la conduite de la Providence, et on peut y distinguer trois phases successives par les facteurs qui y concourent: la théologie positive des Pères, la théologie spéculative des Docteurs du moyen-âge, la critique théologique des théologiens modernes. Les nouvelles méthodes se greffent sur les anciennes, mais ne doivent pas les faire disparaître, cela compromettrait l'unité dans le progrès, unité comparable, dit St. Vincent de Lérins, à celle d'un corps humain qui grandit. Les enseignements et les méthodes de chaque époque correspondent à ses besoins, à la nécessité de combattre tel ou tel genre d'erreurs.

Ainsi la connaissance du dogme progresse pour chaque fidèle qui veut s'instruire, prier et mettre sa foi en pratique, et pour l'Eglise.

Saint Vincent de Lérins cité par le Concile dit que c'est un progrès « *en intelligence, science et sagesse* » par opposition à ceux qui cherchent chaque jour nouveautés après nouveautés,

et prétendent toujours, ajouter, changer ou retrancher quelque chose à la religion » (1).

Dans ce progrès, pour l'Eglise elle même il y a d'abord (par exemple à raison d'une déviation qui paraît commencer en certains milieux) *l'intelligence* qu'il y a un point de doctrine à examiner. Ensuite la question est discutée, pour préparer et mûrir sa solution, par *la science* qui cherche ce qui sur ce point est conforme aux documents et à l'esprit de la tradition orthodoxe, comme il arriva pour la question du privilège de l'immaculée Conception. Enfin le point longuement examiné sera défini solennellement par un acte qui en fera un dogme de foi catholique; en cette lenteur de l'Eglise à se prononcer définitivement dans les questions controversées on voit *sa sagesse* qui mesure et équilibre tous ses jugements pour en assurer l'harmonie. C'est bien comme le disait Saint Vincent de Lérins le progrès en « intelligence, science et sagesse en gardant le même dogme, *in eodem dogmate*, le même sens, *in eodem sensu*, la même sentence ou affirmation, *in eadem sententia*». Ce progrès sera un passage de l'implicite à l'explicite, comme on le voit par les travaux qui ont préparé la définition de l'Immaculée Conception et de celle de l'infaillibilité du Pape (2).

La scien e théologique peut continuer à progresser en clarté après la définition d'un dogme, en examinant de mieux en mieux ses rapports avec les autres vérités de foi et avec les certiudes de la raison. Ici encore on aura de plus en plus l'intelligence de chaque dogme, la science de ses rapports avec les autres, puis la sagesse ou la synthèse supérieure qui rattache tous les dogmes à Dieu *sub ratione Deitatis*, à sa vie intime.

* * *

A Vacant, *op. cit.*, t. II, p. 319 dit justement. « Les siècles où se développera *la sagesse* seront les siècles de haute spécula-

(1) *Commonitorium*, n. 21.

(2) Il faut remarquer que *la foi implicite* ou confuse *des saints du passé* est *plus vécue* et par là plus profonde, malgré son expression encore confuse, que la foi explícite des théologiens des âges posterieurs lorsque ces théologiens n'ont pas, à un degré si élevé, la charité, la foi, les autres vertus infuses et les sept dons du Saint Esprit.

tion et de grande foi, comme le treizième siècle... Les théologiens font même remarquer qu'aucune vérite n'appartient à la foi et à la théologie qu'autant qu'elle se rattache à Dieu, *sub ratione Deitatis.* Aussi la plus belle synthèse de la doctrine chrétienne, la *Somme* de Saint Thomas d'Aquin, est-elle disposée en trois parties, où tous les dogmes de la foi sont ramenés à Dieu considéré comme principe, à Dieu considéré comme fin et à Dieu incarné pour nous ouvrir la voie surnaturelle qui mêne à la possession de ce même Dieu ».

Les dons d'intelligence, de science et de sagesse ont contribué à cette grande synthèse qui procède manifestement de la contemplation des choses divines.

* * *

Conséquences de la doctrine du Concile.

Lorsque les théologiens sont amenés à se livrer surtout à des études de critique historique, ils accordent la plus grande attention aux règles de la méthode historique, ils le doivent. Encore le théologien doit-il être attentif à ne pas devenir *un simple historien,* comme si l'esprit philosophique et l'*habitus* de la science théologique n'étaient plus nécessaires pour lui. Il arriverait peu à peu par ce chemin à une position semblable à celle de Günther qui, nous l'avons vu, ne voyait plus dans la révélation qu'une sorte d'écorce des vérités philosophiques, *écorce formée des éléments historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament,* éléments dont la raison humaine, la psychologie et les essais philosophiques chercheraient *le pourquoi.* Dès lors l'*objet premier* de la Révélation divine ne serait plus *Dieu même, ses perfections infinies, sa vie intime,* ses rapports avec nous en vue de la vie éternelle. La Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament ne porterait plus que *sur des faits historiques,* l'histoire d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Moyse, des prophètes, l'histoire de Jésus-Christ et des apôtres. Et pour connaître le *pourquoi* de ces faits *la théologie* proprement dite ne serait plus nécessaire, il suffirait, avec la méthode historique, de *la psychologie religieuse* et *des recherches philosophiques* qui n'ont plus l'ambition de découvrir *la vérité absolue*

et immuable, mais seulement une *vérité relative* à l'état actuel de la science, et donc une vérité toujours *provisoire* qui se rapproche peut-être de la vérité absolue, mais ne l'atteint jamais. De ce point de vue *la théologie* proprement dite serait *supprimée* et rattachée à la philosophie et à l'histoire des religions (1). *Les mystères surnaturels* seraient eux mêmes *ramenés à l'ordre des mystères philosophiques* comme le disait Günther; on reviendrait au semi-rationalisme qui nie l'ordre même des vérités essentiellement surnaturelles et de la vie surnaturelle proprement dite. Les paroles de la Révélation n'auraient qu'une *valeur phénoménale* pour susciter *l'expérience religieuse* comme le disaient les modernistes, *elles n'auraient plus de valeur ontologique et transcendante*. Les dogmes n'auraient qu'une valeur *pratique*: ils nous diraient de nous comporter à l'égard du Christ comme à l'égard d'une personne divine (Denzinger, 2026). *L'expérience religieuse* qui se trouve à des degrés divers en toutes les religions, serait substituée à *la foi infuse* qui nous fait infailliblement et surnaturellement adhérer *propter auctoritatem Dei revelantis* à la *vérité absolue* de ce qu'il nous a révélé.

Ce prétendu progrès dans la connaissance du dogme, serait une régression complète et le chemin qui conduit tout droit au pur rationalisme.

La vie de l'Eglise infaillible marche en sens inverse. Comme l'a défini le Concile du Vatican, elle garde fidèlement et déclare infailliblement le dépôt sacré de la Révélation divine sur les mystères de la vie intime de Dieu, ceux de l'Incarnation, de la Rédemption, de la vie éternelle, et si elle progresse dans la connaissance des dogmes, c'est toujours *dans le même sens*. Ainsi seulement se conserve *la vérité absolue de la parole de Dieu* selon ces paroles du Sauveur: « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* ». Matth., XXIV, 35.

Mais il faut bien entendre le sens profond de cette assertion du Sauveur. Elle va très loin, très haut, et pour cela il faut qu'elle ait un fondement inébranlable.

(1) La *théologie positive*, au lieu de se servir de l'histoire, serait ramenée à l'*histoire*, et la *théologie spéculative* à la *philosophie* ou plutôt aux recherches philosophiques qui n'espèrent plus arriver à la vérité absolue.

Encore faut-il pour que les paroles du Christ ne passent pas, que les notions et jugements qu'elles expriment aient une valeur non pas seulement *phénoménale* (dans l'ordre des *phénomènes sensibles* transitoires, externes et internes), mais une *valeur ontologique* et *transcendante* dans *l'ordre de l'être*, et *de ses lois immuables* et qu'elles puissent exprimer avec une vérité absolue la vie intime de Dieu, malgré les imperfections de la connaissance analogique.

C'est ce que nous avons montré longuement ailleurs *De Revelatione*, Rome, IV[e] édition 1945, t. I: Critica Agnosticismi: Defensio *valoris ontologici* primarum notionum ac principiorum rationis (pp. 274-282). Defensio *valoris transcendentis et analogici* earundem notionum et principiorum (pp. 282-298). Nous étudions cette question depuis de longues années et ce que nous disons, nous sommes prêt à le défendre.

Cette double valeur ontologique et transcendante des notions premières ne cesse pas d'être certaine, parce que certains qui n'ont jamais étudié profondément ces problèmes ne la comprennent pas et sont conduits à une notion toute superficielle et fausse de l'analogie, nous y reviendrons. Ce n'est pas sans danger qu'on préfère à une étude approfondie de Saint Thomas la lecture de philosophes modernes qui sont, comme Henri Bergson, et plusieurs autres, beaucoup plus près du *nominalisme* que du *réalisme traditionnel*.

On en viendrait à dire qu'à l'époque du modernisme de graves problèmes ont été posés que les modernistes n'ont pas su résoudre convenablement, mais *dont la solution reste à trouver*. On serait même conduit ainsi à mettre en doute la valeur démonstrative des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, et à dire que si la raison humaine *peut parvenir* à cette démonstration (comme le dit le Concile du Vatican, expliqué par le serment antimoderniste) elle n'y est encore *jamais parvenue* de fait.

Les pages qui précédent ne sont qu'un commentaire de cette affirmation du Sauveur: « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* ». Cette affirmation divine, supérieure à tout démenti, dans une lumière qui dépasse sans mesure celle de la raison naturelle, reconnaît aux *notions* nécessaires à l'expression de la révélation chrétienne *une valeur réelle absolument immuable*;

non seulement elle la reconnaît, mais elle la confirme de la façon la plus haute après celle qui nous viendra de la vision immédiate de l'essence divine. Nul croyant ne le met en doute [1].

[1] Au sujet des notions premières et des principes premiers, nous sommes surpris de lire dans le livre récent de M. Et. Gilson, *L'Etre et l'essence*, 1948, p. 176, le lignes suivantes à propos de Wolf: « L'influence de Wolf sur la scolastique moderne va d'ailleurs parfois plus avant et on la voit agir jusque sur l'exégèse philosophique du thomisme même. Voir par exemple R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 3e. éd. Paris 1920, p. 170-179, où « le principe de raison d'être, selon lequel « tout être a une raison suffisante » se trouve relié au principe d'identité par une réduction à l'impossibile, et, en ce sens, rendu analytique. Ceux qui raisonnent autrement, assure-t-on (p. 175), se séparent « de la philosophie traditionnelle ». Oui, de celle qui l'est devenue depuis les temps de Leibnitz et de Wolf, mais qui est la négation de celle de saint Thomas d'Aquin ».

Je n'ai jamais lu les œuvres de Wolf. mais je connais asses l'usage qu'il fait du principe de raison suffisante en particulier par rapport à la liberté divine et à la liberté humaine pour pouvoir dire que je suis très loin de lui, comme on peut le voir par le même livre *Dieu*, p. 590-672. Ce que j'ai appelé *le principe de raison d'être* se formule: « *tout être doit avoir sa raison d'être ou bien en soi*, s'il existe par soi, *ou dans autre*, s'il n'existe pas par soi ». Cette raison d'être doit s'entendre analogiquement en divers sens: 1° de la cause formelle par rapport aux propriétés qui dérivent d'elle, 2°. de la cause efficiente par rapport à ce qu'elle produit, 3°. de la cause finale par rapport aux moyens dont elle est la raison d'être, et à tout ce qui est ordonné a elle.

Le principe de raison d'être ainsi conçu est un principe général communément reçu dans la philosophie traditionnelle et de lui dérivent *les principes de causalité efficiente* et *de finalité*, car la cause efficiente et la cause finale sont les raisons d'être extrinsèques de tout être contingent et de ses actes; quant à la cause formelle d'un être, elle est la raison de ses propriétés, et la matière est la raison de la corruptibilité des êtres corporels. En ce sens, comme le dit S. Thomas après Aristote, les quatre causes répondent chacune à un question *proter quid*, cf. S. Thomas *in Physicam Arist.* l. II, lect. 10. cf. *La synthèse thomiste* 1946, p. 64. ss.

Quant à la subordination de ces principes par rapport à celui d'identité ou de contradiction (ce qui est. est; ce qui n'est pas, n'est pas), ce n'est pas chez Wolf que je l'ai trouvée, mais depuis de longues années dans les Commentaires de S. Thomas sur Aristote et dans la Somme theologique, que j'ai même cités assez longuement dans les pages dont parle M. Et. Gilson.

On lit en effet au *Commentaire de S. Thomas sur VIe l. de la métaphysique d'Aristote c.* 4, *lect.* 6, que les trois conditions du tout premier prin-

cipe de la raison conviennent au principe de contradiction, et que les autres principes lui sont subordonnés. La même assertion est fréquente chez Saint Thomas par exemple: Iª IIªᵉ q. 94, a. 2: « *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens*, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et *ideo primum principium indemonstrabile est*, quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis; *et super hoc principio omnia alia fundantur*, ut dicit Philosophus in IV. Metaphys. c. 4. » – Item IIª IIªᵉ q. 1. a. 7: « Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut *principia per se nota* in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis *ordo* quidam invenitur, ut quaedam in aliis simpliciter contineantur: sicut *omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum: Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per Philosophum in IV. Met., c. 4 ».

Jean de S. Thomas, qui écrivait avant Wolf, dit dans son *Cursus phil. Logica*, q. 25, a. 2: «Non repugnat quod propositiones per se notae possint probari per medium extrinsecum, vel *deductionem ad impossibile*, hoc enim non opponitur immediatae et intrinsecæ connexioni praedicatorum, et hac ratione *Metaphysica explicat et defendit omnia alia principia, non quidem ostensive* (per medium demonstrativum), *sed deducendo ad impossibile* et ad illud supremum principium: *Quodlibet est, vel non est* ».

Le thomiste Goudin parle de même *Philosophia*, t. IV, IVª. pars, disp. I, q. 1, a. 1. De principiis cognitianis: « Primum cognitionis principium complexum istud est: *Impossibile est, idem simul esse et non esse.* Ita Aristoteles IV. Met., c. 4, et S. Thomas Iª IIªᵉ q. 94, a. 2 ». La première édition de cet ouvrage de Goudin est de 1671, Lyon. Suares enseigne aussi cette doctrine: Disp. Met., disp. III, sect. 3, n. 9.

Telle que nous l'avons proposée, elle est donc tres anterieure à Leibniz et à Wolf, et elle n'est certaiment pas la négation de la doctrine de S. Thomas.

Il en serait tout autrement si l'on parlait du principe de raison suffisante, pris d'une façon univoque, et conduisant au determinisme psychologique de la nécessité morale, tant pour la liberté divine, que pour la liberté humaine, ce que nous avons toujours combattu.

Enfin, il est certain que pour S. Thomas il serait *absurde* de prétendre qu'*un être contingent* peut *exister sans cause efficiente* et sans une cause efficiente incausée. Si l'on en doutait, les preuves de l'existence de Dieu *per viam causalitatis efficientis* ne seraient plus *apodictiques*,

De plus, avec S. Thomas et Cajetan. contre la lignée des philosophes qui admettent l'argument ontologique, nous avons toujours distingué l'*existentia signata* conçue à la manière d'une quiddité (quid sit existentia) et l'*existentia exercita* ou de fait, cf. *Dieu, son existence et sa nature*, p. 68. Cette distinction classique est connue de tous. – Il suit aussi de ce que nous venons de dire que les droits de Dieu sur les sociétés humaines sont *immuables*, exactement les mêmes aujourd'hui et dans le passé.

nationem catholicam Hispanicam hunc honorem se accepisse. Laudat « Angelicum », fornacem sapientiae et studii et aspirationis spiritualis, itemque Ordinem Praedicatorum eiusque Fundatorem, quibus Natio Hispanica non parvam partem debet sui thesauri intellectualis. Memorat « Angelicum » enim esse continuationem Minervitani Collegii S. Thomae, in quo lumen Cardinalis Ioannis Torquemada O. P. splendebat sicut et in Conciliis Basileae, Ferrarae et Florentiae; quique primus apud Italos instauravit artem typographicam in « Sacro Speco » Subiacensi. Memoriam quoque facit Didaci Alvárez, qui claram doctrinam thomisticam Romae docebat, dum Hispanias provincias illuminabant Bañez, Medina, Lemos, Ledesma, gloria Scholae Salmanticensis, ortae in Conventu Dominicano S. Stephani, quae gloriosum habet patrem clarissimum lumen Franciscum de Vitoria. Cui adnumerandi sunt Petrus et Dominicus Soto, Melchior Cano, Theologiae historicae parens, Batholomaeus Caranza, Sotomayor et multi alii, non tantum bene meriti in ordine speculativo sed etiam practico, cum ipsi imperatores et reges ab eis consilia petierunt et secuti sunt. Quorum notat fructum hodiernum quoque esse perfectam fidelitatem respectu Catholici Dogmatis in elucubrationibus theologicis Hispaniae culturae, intime conexae cum principiis thomismi fundamentalibus, in oppositione ad intranquilitatem mentis theologicae in quibusdam aliis locis. Manifestat propositum firmum percurrendi in hac eadem via doctrinae S. Thomae, luminaris pro ulteriori progressu scientiae theologicae.

Ex regionibus Hispanicis opere theologorum thomismus etiam diffusus est apud populos Americae, feliciter compensando iacturas ab Ecclesia in Europa passas; imo ad dissitas insulas Philippinas, ubi adhuc hodie vivit et floret Universitas S. Thomae.

Hispanensi thomistae Francisco de Vitoria item debetur introductio sensus ethico-normativi S. Thomae in theoriam et praxim scientiae iuris, quo populi ad invicem ordinantur.

Etiam nostris diebus iste nexus intimus Pontificium Institutum « Angelicum » inter et Hispaniam perdurat, ut patet ex simplici enumeratione nominum theologi Marin-Sola, mystici Arintero et psychologi Barbado.

Information. — Nous apprenons que le tome 7 du *Bulletin thomiste* (1943-46), qui fera suite au tome 6 (1940-42) publié en 1946, va paraître en quatre fascicules de cent cinquante à deux cents pages chacun, dont le premier doit sortir en Janvier et les autres avant l'automne de 1950.

Il fournira comme précédemment la bibliographie critique de tous les travaux concernant S. Thomas (Histoire, œuvres, sources. — Doctrines philosophiques. — Doctrines théologiques. — Histoire du thomisme, étude de S. Thomas).

On peut souscrire aux quatre fascicules du tome 7 aux adresses suivantes:

Europe: Le Saulchoir, Étiolles par SOISY/SEINE, S. & O. (France).

Amérique: Institut d'études médiévales 831 Av. Rockland, MONTRÉAL-8 (Canada).

Med. Studies Ex.

FR. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE O. P.

Le relativisme et l'immutabilité du dogme

Depuis plusieurs années, comme à l'époque de l'Encyclique *Pascendi* en 1907, les théologiens sentent le besoin de défendre la definition traditionnelle de la vérité (la conformité du jugement avec le réel extramental) et *l'immutabilité de la vérité dogmatique* contre le relativisme qui n'admet qu'une vérité toujours changeante, toujours provisoire, ou relative à l'état actuel des sciences et de la philosophie.

Quelques écrivains et conférenciers ont posé ces derniers temps cette question: bien que la Sainte Écriture, l'Ancien Testament, le Nouveau, toute la Tradition et les Conciles considèrent *Adam* comme *un nom individuel*, ne pourrait-on pas le considérer comme un *nom collectif* et dire, pour se conformer davantage à la théorie de l'évolution, que l'humanité a commencé, non pas par un premier homme individuel, mais par plusieurs premiers hommes, venus à l'existence dans les différentes régions de la terre où des primates supérieurs suffisamment évolués ont pu produire un embryon humain avec une disposition suffisante pour recevoir une âme humaine créée par Dieu ? Ne pourrait-on pas admettre, au moins à titre d'hypothèse, *le polygénisme* à la place du *monogénisme ?* La définition du dogme du péché originel, telle qu'elle est formulée par le Concile de Trente selon le monogénisme, ne pourrait-elle pas être *adaptée*, corrigée par l'Église dans le sens du polygénisme ?

Plusieurs théologiens traditionnels ont répondu [1].

[1] Cf. la revue *Doctor communis*, Mai-Août 1948, Roma, Torino, Marietti, notre article: *Le monogénisme n'est - il nullement révélé, pas même implicitement ?* p. 192-202.

Ce serait un nouveau concordisme après l'autre tant décrié, et cela pour se conformer au polygénisme qui n'est qu'une *hypothèse* déjà abandonnée par bien des savants parmi les meilleurs. De plus pour faire la modification souhaitée dans les canons ou définitions du Concile de Trente, l'Église devrait d'abord corriger S. Paul, qui, sous l'inspiration biblique, dans l'Épître aux Romains, ch. V, 12-19, a écrit jusqu'à sept fois de suite « par la *faute d'un seul homme* » tous ont été constitués pécheurs et la mort est entrée dans le monde. Enfin si l'Église pouvait adapter au polygénisme ou corriger les canons du Concile de Trente relatifs au péché originel, pourquoi ne pourrait-elle pas aussi adapter et corriger les canons du même Concile sur la transsubstantiation, la présence réelle et substantielle du Corps du Christ dans l'Eucharistie, conformément au phénoménisme assez répandu aujourd'hui ? Pourquoi ne pourrait-elle pas modifier de même la doctrine sur la grâce sanctifiante cause formelle de la justification ? Et alors où irions-nous ? La foi au mystère du péché originel serait-elle maintenue ? Et, ne l'oublions pas, un dogme ne peut pas être délibérément mis en doute, sans que le doute ne s'étende aux autres dogmes, car le motif formel de la foi est le même pour tous les dogmes. L'un d'entre eux ne peut être changé sans qu'un doute ne s'élève sur l'immuable vérité de tous les autres. L'amour de la nouveauté et du paradoxe pourrait ainsi faire sortir de la vérité.

Une autre question relative au surnaturel a été posée récemment. Jusqu'ici, nous dit-on, le surnaturel a été défini même par les Conciles «ce qui dépasse la nature, ses forces et ses exigences». Mais on avait, jusqu'à ces derniers temps une conception en quelque sorte *statique* de la nature: *la nature humaine était considérée comme une essence bien définie, avec des propriétés nécessaires et une fin naturelle proportionnée*, de telle sorte que Dieu aurait pu créer l'homme dans un état purement naturel, sans le don gratuit de la grâce (¹). Pourquoi ne pas concevoir *la nature humaine* et même la nature angélique comme *ouverte vers un progrès indéfini ?* Et cela ne doit-il pas conduire à modifier les conceptions trop statiques des théologiens dont le langage est plus ou moins passé dans

(¹) Cf. H. de Lubac, *Le Surnaturel*, 1946, p. 434-435, 485-487, p. 253-254.

les Conciles, à modifier la conception du « surnaturel », des vérités surnaturelles et la vie surnaturelle de la grâce, germe de la vie éternelle ?

A cela les théologiens traditionnels ont déjà répondu: changer ainsi la notion de nature serait revenir au nominalisme du XIVᵉ siècle, à celui d'Occam et de ses disciples; il faudrait dire avec eux: *il n'y a plus de nature proprement dite*, ni par suite de droit naturel, de loi naturelle immuable, distincte de la loi positive. Si l'on supprime la fin naturelle de l'homme, il n'y a plus de morale naturelle immuable comme le dit aujourd'hui le positivisme juridique, fils du nominalisme; enfin *il n'y aurait plus de surnaturel proprement dit, car celui-ci* selon l'Église elle-même *se définit par rapport à la nature qu'il dépasse : « est perfectio quae naturalem superat »* dit le Concile du Vatican (Denz. 1808). La place à faire au devenir n'entraîne nullement les conséquences susdites (¹).

Par ailleurs, ajoutent les thomistes: selon S. Thomas il est très évident *evidentissimum est* (²) qu'*aucune intelligence créée* ou créable, si parfaite qu'on la suppose, quels que soient ses progrès, ne peut par ses forces naturelles arriver à connaître l'*objet propre de l'intelligence divine*, c'est à dire l'essence divine telle qu'elle est en soi, car l'objet propre de l'intelligence divine dépasse immensément celui de toute intelligence créée. Par suite la vision béatifique est *essentiellement surnaturelle* de par l'objet qui la spécifie, elle est donc absolument *gratuite* même pour les anges les plus élevés, et donc la grâce proportionnée, germe de la vie éternelle, est *absolument gratuite elle aussi. Dieu en nous créant, ne se devait donc pas à lui-même de nous l'accorder*, elle dépasse notre fin naturelle et elle la dépasse sans mesure. Notre connaissance naturelle de Dieu pourrait croître toujours sans jamais atteindre le moindre degré

(¹) Voir l'article du Pére Ch. Boyer, S. J. sur ce sujet dans le *Gregorianum*, 1947, p. 390 ss. et ce que nous avons écrit dans l'*Angelicum*, 1948, fasc. 4, p. 285-298: L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel.

(²) *Contra Gentes*, l. I, c. 3: « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, *evidentissime apparet*... Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum... non enim naturali cognitione angelus de Deo cognoscit *quid est* (sed eum cognoscit per effectum inadaequatum) ».

de la vision béatifique ou même le moindre degré de foi infuse. A ces hauteurs, la théologie traditionnelle est en possession tranquille de ce qu'elle affirme avec l'Église sur la distinction des deux ordres. Elle ne s'émeut pas beaucoup de ces objections, qui du reste ne sont pas nouvelles. Il y a quarante ans elles étaient formulées par le P. Laberthonnière, elles sont réfutées plans l'Encyclique *Pascendi* (Denz., 17ᵉ ed., n. 2103). La grâce n'est pas seulement surnaturelle comme la vue miraculeusement rendue à un aveugle. Cette vue n'est surnaturelle que par le mode de sa restitution, par sa cause, mais *en soi* c'est la vue naturelle, tandis que la grâce est une *vie essentiellement surnaturelle*, de même les vertus théologales sont surnaturelles par l'objet qui les spécifie, de même la vision béatifique; Dieu n'aurait pas pu nous la donner comme une propriété de notre nature; la grâce est une participation gratuite de la nature divine, de la vie intime de Dieu, de la Déité telle qu'elle est en soi. Telle est la doctrine traditionnelle manifestement fondée sur la Révélation (1).

Ces objections montrent combien il est nécessaire de se faire une juste idée du surnaturel et aussi une juste idée de l'immutabilité du dogme pour ne pas rejeter à la légère ce qu'il y a de certain et de plus élevé dans la conception traditionnelle que l'Église en conserve.

Dès lors une question se pose: Est-ce que l'on maintiendrait l'immutabilité du dogme telle qu'elle est conçue par l'Église si l'on se contentait de dire: Dans notre connaissance analogique et toujours imparfaite de Dieu, l'*adaequatio rei et intellectus*, l'adéquation de la formule dogmatique et de la réalité divine, *la vérité dogmatique, n'est qu'une limite à laquelle on tend, mais qu'on n'atteint jamais sur la terre*, car pour l'atteindre il faudrait avoir la vision immédiate de l'essence divine que seuls les bienheureux possèdent ?

(1) Avant de critiquer la doctrine de S. Thomas sur le surnaturel, il faudrait être bien sûr de l'avoir comprise; surtout avant de dire qu'elle « contient des divergences virtuelles », ce qui revient presque à dire « des contradictions latentes ». On perdra son temps en voulant mettre S. Thomas en contradiction avec lui-même. Il maintient toujours que la nature humaine, comme nature, *reste la même*, qu'elle soit ou ne soit pas élevée à l'ordre surnaturel. L'opinion nouvelle en niant ce point de doctrine fondamental revient au nominalisme.

Est-il suffisant de dire: *la vérité immuable* du dogme *est une limite* vers laquelle l'Église *tend* toujours, mais qu'elle n'atteint jamais sur terre ? Cela Guenther au XIXᵉ siècle l'admettait dans son relativisme, et le Concile du Vatican n'a pas trouvé que ce fut suffisant.

Sans doute nos concepts analogiques sont toujours inadéquats et incapables d'exprimer la réalité divine *telle qu'elle est en soi*. Mais, ne l'oublions pas, *la vérité est formellement*, non pas dans les concepts, mais *dans le jugement*. La vérité consiste à affirmer ce qui est et à nier ce qui n'est pas (1). En ce sens *veritas judicii* est « *adaequatio ipsius judicii cum ipsa re judicata* ».

Et alors il s'agit de savoir (chose à la fois très simple et très profonde comme le *Pater*) si la vérité des jugements, des dogmes infailliblement proposés par l'Église comme révélés par Dieu, est *une vérité déjà absolument certaine et immuable*, et non pas seulement *une limite visée*, à laquelle l'intelligence du croyant tend toujours sans l'atteindre jamais sur terre. Il s'agit de savoir si les jugements ou propositions dogmatiques, malgré l'imperfection de nos concepts analogiques, sont *certainement conformes dès maintenant* à la réalité divine selon une certitude infaillible, *propter auctoritatem Dei revelantis*.

Sommes-nous en présence d'une vérité déjà immuable et irréformable, lorsque le Sauveur nous dit: « *Ego sum via, veritas et vita* » (Jo, XIV-16) « *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt* » (Math., XXIV, 35, Mc. XIII-31, Lc. XXI-33) ? Sommes-nous en présence d'une vérité déjà certaine et immuable, irréformable, lorsque l'Église nous dit infailliblement: Dieu est l'Etre infini, l'Etre même, la Vérité même, la Sagesse même, l'Amour infini, Dieu est trine et un, Son Fils unique s'est incarné et est mort pour notre salut éternel ; en Lui il y a la nature humaine, la nature divine et une seule personne, celle du Verbe, comme l'a défini le Concile d'Ephèse ?

Il est clair que, pour nous croyants, poser la question c'est la résoudre affirmativement. Encore faut-il que les *notions* analogiques qui expriment la vérité dogmatique immuable aient une va-

(1) Cf. S. Thomas, Iª, q. 16, a. 2. L'erreur consiste au contraire à affirmer ce qui n'est pas, et à nier ce qui est.

leur réelle (ontologique et transcendante) et qu'elles soient elles-mêmes immuables et non pas seulement provisoires.

Mais le relativisme ne l'entend pas ainsi.

Au XIX[e] siècle, en Allemagne, Guenther qui après avoir cherché à approfondir les écrits de Kant et de Hégel, voulut donner la juste interpretation des dogmes du Christianisme, enseigna que l'Église est sans doute infaillible lorsqu'elle définit un dogme, mais d'une *infaillibilité relative à l'état de la science et de la philosophie au moment de la définition* et donc d'une infaillibilité, seulement *provisoire*. Même le Concile de Trente en ses définitions n'était, selon Guenther, que provisoire et l'on ne pouvait pas affirmer s'il serait remplacé par du définitif. Selon cette théorie l'unité de personne en Jésus-Christ ne peut plus être entendue comme l'a définie le Concile d'Ephèse, car la personnalité n'est plus entendue par la philosophie moderne comme autrefois. La personnalité aujourd'hui est définie la conscience de soi, or il y a deux consciences en Jésus-Christ. La théologie répond: il y a en Jésus deux consciences du *même moi ontologique*. Guenther nia aussi la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel et voulut ramener les mystères surnaturels à des vérités philosophique.

Le Concile du Vatican condamna le relativisme et le semi-rationalisme de Guenther et ensuite l'Encyclique Pascendi condamna le relativisme semblable et plus grave encore des modernistes. Mais comme ces erreurs dérivaient nécessairement de systèmes philosophiques (positivisme et Kantisme) qui exercent encore aujourd'hui une forte influence, il n'est pas étonnant qu'elles reparaissent presque sous la même forme.

C'est pourquoi nous voudrions rappeler quelles sont *les racines du relativisme* qui tend toujours à reparaître et quelle est l'influence du relativisme soit empirique, soit idéaliste sur la façon de concevoir la foi religieuse et les dogmes chrétiens. Nous dirons ensuite comment répondre à ce double relativisme par l'affirmation motivée de la valeur ontologique et transcendante des notions premières et des principes premiers de l'intelligence humaine.

I) Le relativisme empirique et la foi religieuse

Les principales racines du relativisme actuel sont l'empirisme phénoméniste de Hume, l'idéalisme Kantien et l'évolutionisme hégélien.

Il ne s'agit pas tant de combattre ces erreurs que de défendre la parole de Dieu, source du salut des âmes.

Tous les empiristes, nominalistes et phénoménistes, disciples de David Hume déclarent que nous ne pouvons connaître avec certitude que les phénomènes, objets de notre expérience et donc nous ne connaissons pas *la nature* des choses. Selon eux *notre idée de l'être intelligible* des choses sensibles *n'est pas essentiellement distincte de l'image sensible confuse des* objets étendus, résistants, colorés, image confuse accompagnée du nom commun: *être*.

Par la même, d'un trait de plume, *l'intelligence* est somme toute supprimée et, avec elle, *l'être intelligible* et les premiers principes, lois nécessaires et universelles du réel et de la pensée. Tout cela s'évanouit. Il n'y a plus que les facultés sensities externes et internes avec leur objet propre: les phénomènes singuliers et contingent. De l'universel il ne reste que des *noms communs*, et les premiers principes ne doivent *leur stabilité* qu'à celle du *langage* confirmée par l'hérédité. C'est le nominalisme le plus radical, plus encore que celui d'Occam. Dès lors la métaphysique, l'ontologie, disparaît, et avec elle toute philosophie digne ce de nom; l'éthique sombre dans l'utilitarisme: l'honnête est réduit à l'utile et au sensible délectable, rien de plus.

L'idée intellectuelle étant réduite à l'image sensible moyenne, accompagnée d'un nom commun, *le jugement* n'est plus qu'une association empirique de deux images (on ne voit plus dès lors à quoi sert le verbe *être*, il n'est plus l'âme du jugement); par suite *le raisonnement* ne fait plus connaître la *raison d'être* de la conclusion, mais il ordonne seulement des consécutions empiriques comme le fait la ruse d'un vieux renard qui défend courageusement sa vie contre les chiens de chasse acharnés à le poursuivre. Les trois opérations de l'esprit (conceptiom, jugement, raisonnement) sont complétement dénaturées, il n'en reste le substitut matériel ou sensible.

Sur tous ces points Stuart Mill dans sa *Logique*, qui est une Somme du nominalisme moderne, ne fait guère du reste que rééditer ce que disait le sceptique Sextus Empiricus dans son livre *Adversus mathematicos*.

De ce point de vue, *la notion d'être*, qui pour nous, éclaire toutes les autres notions et les rend intelligibles, n'est plus qu'un nom commun qui accompagne la plus confuse de toutes les images sensibles. Par suite *une substance* n'est plus *un être* qui existe en soi, un et le même sous ses phénomènes multiples; une substance n'est plus que *la collection des qualités sensibles* d'un objet expérimenté; il n'y a plus de centre intelligible d'où dérivent les propriétés du fer, de l'or, du platine, du diamant, de la plante et de l'animal (¹). Pour l'empirisme et le phénoménisme, si l'on fait abstraction des qualités sensibles d'un objet, il n'y a plus qu'une *entité verbale, un mot vide de sens*. Dès lors, il faut en dire autant de la substance de l'âme, au principe de ses facultés et de ses actes elle n'est plus qu'une entité verbale, notre *moi* comme *substance* n'est qu'un mot (²). Si le phénoménisme était la vérité, l'âme des plus grands saints, celle même du Christ ne serait qu'une entité verbale, et lorsque nous parlons de l'immortalité de l'âme, ce seraient des mots vides de sens. Le moi substantiel disparaitrait et avec lui la

(¹) Tout bon élève en théologie répondrait; la substance du fer est toute entière dans le tout et toute en chacune de ses parties, tandisque l'étendue colorée et résistante de ce morceau de fer ne peut être *toute* en chacune de ses parties. De plus il doit y avoir un principe directeur de l'évolution de la plante, de celle de l'animal, il doit y avoir *une idée directrice* de leur organisation « forma specifica est finis generationis ».

(²) Ceci rappelle ce qui arriva à Henri Bergson lorsqu'il était encore élève à l'École Normale supérieure, il y était chargé de la bibliothèque, où les étudiants ne rapportaient pas toujours régulièrement les livres les plus indispensables à tous; alors le Directeur de l'École dit à H. Bergson devant les autres élèves: « Mais M. Bergson, ce désordre ne peut pas durer, votre âme de bibliothécaire doit en souffrir et s'indigner ». « *Il n'a pas d'âme* » répondirent les étudiants. De fait, Henri Bergson, à cette époque, admettait la *psychologie sans âme* des associationistes qui ne voient en notre moi qu'une suite d'états de conscience. Cette réflexion de ses condisciples contribua peut être à faire réfléchir Bergson qui chercha davantage ce qu'est la vie profonde de l'âme. A partir de ce jour, semble-t-il, il commença à admettre l'âme, au moins comme une hypothèse;

conscience du moi, car, sans ce moi, que peut être cette conscience que nous aurions de lui ? On ne pourrait plus dire *je pense*, mais seulement *il pense* impersonnellement, comme on dit: il pleut.

Si la substance comme telle disparait, il faut en dire autant de *la nature*, principe des activités naturelles. Par ex. la nature de *l'animal en général* devient *indéfinissable*, et même elle est *inimaginable*, car l'animal en général ne devrait être ni vertébré, ni invertébré, ni mammifère, ni poisson, ni oiseau, ni insecte, etc., on ne peut s'en faire une image sensible si confuse soit-elle, il n'y a plus que *le nom commun* « animal ». Au contraire pour la réalisme traditionnel l'animal est *parfaitement concevable* et définissable intellectuellement; c'est *un être vivant doué de connaissance sensible;* cette définition est manifestement vraie de tout animal, si minuscule ou si grand qu'il soit.

Dès lors, pour l'empirisme ou le nominalisme radical, *il n'y a plus de nature humaine* avec des propriétés nécessaires et une fin naturelle qu'on puisse distinguer de la grâce et de la fin surnaturelle, comme le dit le relativisme actuel.

De même du point de vue de l'empirisme de Hume, *la causalité efficiente* n'est plus la production, *la réalisation* effective, *l'actualisation* de ce qui arrive à l'existence, ce n'est plus que *la succession* de deux phénomènes. On enlève à la causalité tout ce qu'elle a d'intelligible: la « réalisation » concevable seulement par l'intelligence, faculté du *réel*, de l'*être* intelligible. On ne garde plus de la causalité que ce qu'il y a de sensible: deux phénomènes sensibles qui se suivent.

Thomas Reid répondait du point de vue du sens commun: « il faudrait dire alors que la nuit est cause du jour, puisqu'elle le précède; or il est certain que le jour n'a pas pour cause la nuit, mais le soleil qui nous éclaire ». De même Reid disait: « nous rapportons nécessairement nos sensations à un *être sentant et pensant*, qui reste le même, et à un objet extérieur senti » (¹).

(¹) Sans doute quand on parle des philosophes restés fidèles au sens commun il ne faut pas confondre la position de Thomas d'Aquin avec celle de Thomas Reid. Le premier dépasse singulièrement le second. Thomas Reid n'est pas un grand philosophe, mais il représente contre Hume et Kant *la raison naturelle*, comme lorsque Socrate répondait aux sophi-

Le relativisme empirique de Hume et de ses successeurs a les conséquences les plus ruineuses évidemment, pour notre connaissance naturelle et notre connaissance surnaturelle de Dieu. Cela saute aux yeux: le principe de causalité ne peut plus se formuler: « tout être qui arrive à l'existence, exige une cause et en dernière analyse une cause incausée »; le principe de causalité, selon le relativisme doit se formuler: « *tout phénomène suppose un phénomène antécédent* ». Par suite il *est impossible de prouver l'existence d'une Cause première supérieure à l'ordre des phénomènes.* Pour la même raison, *le miracle* est impossible ou au moins inconcevable: il serait un phénomène sans antécédent phénoménal; il serait contraire au principe de causalité tel que l'empirisme le conçoit. On ne peut donc plus connaître avec certitude, ni même avec probabilité, *le fait de la révélation* comme intervention exceptionnelle de Dieu. Les révélations des prophètes et du Christ ne peuvent dès lors provenir que de leur *subconscience*, du fond obscur et inconnaissable d'où procède le sentiment religieux dans les différentes religions.

Quant aux mystères révélés, *nos notions* de nature, de substance, de personne ne peuvent nous les faire connaître même *analogiquement*, car ces notions n'ont *qu'une valeur phénoménale*, elles n'ont pas de valeur ontologique, ni a fortiori transcendante: *la substance* n'est qu'une collection de phénomènes, de même *la personne;* la personnalité n'est que la conscience du moi empirique (non substantiel), conscience qui réunit les phénomènes intérieurs. Dès lors on ne peut plus parler de *personnes divines* supérieures à l'ordre des phénomènes, ni de *nature divine* supratemporelle et supraspatiale, on ne peut même plus parler avec vérité de *la substance du pain*, qui, comme substance, serait convertie ou transsubstantiée au corps du Christ.

Mais cependant, nous disent les relativistes, il reste une *certaine expérience religieuse* de la paix qu'on éprouve à lire, dans l'Évangile, le *Pater* et les discours de Jésus, qui apparaît comme la personnalité humaine, la conscience humaine, qui a eu au plus

stes. Et que nous resterait il, au point de vue intellectuel, si nous n'avions plus l'intelligence naturelle dont Hume et Kant ont méconnu la loi fondamentale de conformité au réel, à l'être intelligible?

haut point le sentiment religieux commun à toutes les religions. De ce point de vue le Christianisme est la forme la plus élevée de *l'évolution naturelle* du sentiment religieux. Mais il ne s'ensuit point que ses dogmes soient *immuables;* « certains tombent en désuétude, nous dit on, comme le dogme de l'enfer » et l'on cherche à se persuader que l'enfer n'existe plus, du simple fait que beaucoup n'y croient plus.

Cette expérience religieuse, ajoute-t-on, peut être appelée *foi religieuse*, car elle croit avoir une relation avec l'Inconnaissable par le subsconscient.

Cette expérience religieuse cherche ensuite à *se penser* elle-même, elle s'exprime alors en formules populaires, puis en formules dites dogmatiques, ou approuvées par l'autorité religieuse.

Mais ces *formules* sans valeur ontologique et transcendante ne peuvent exprimer avec vérité et certitude *Dieu* et les réalités divines; elles expriment seulement *l'expérience subjective du croyant;* elles sont une *conceptualisation* de cette expérience, une expression intellectuelle du sentiment religieux qui évolue. N'ayant pas de valeur ontologique, ni à fortiori transcendante, ces formules, dites dogmatiques sont *toujours relatives* à l'évolution du sentiment religieux, relatives aussi à l'état actuel de la science et de la philosophie. Dès lors elles sont *toujours provisoires;* les concepts qu'elles utilisent peuvent être toujours remplacés par d'autres analogues, pourvu qu'un certain fond d'expérience religieuse demeure. Ce fond, c'est ce qu'on appelle ici la révélation, laquelle procède du subconscient.

Toutes ces conséquences dérivent du principe: « *nos idées n'ont de stabilité que par l'artifice du langage* ». Or cette assertion radicalement nominaliste et relativiste se retrouve malheureusement chez des philosophes chrétiens contemporains, dont les ouvrages sont trèz lus [1]. Ils répétent cette formule sans y prendre

[1] On lit encore dans un des derniers ouvrages de M. M. BLONDEL, *La Pensée*, 1934, T. I, p. 130: « *Les objets auxquels se prend et se donne la pensée ne trouvent leur commun dénominateur, leur stabilité spécifique, leur utilisation logique, que par l'artifice du langage* ». Item: *La Pensée*, T. II, p. 431: « Trompeuse la prétendue intuition sensible... Trompeuse la soi-disant intuition de la conscience... Trompeuse la trop claire intui-

garde, sans voir à quelles conséquences désastreuses elle conduit lorsqu'on l'applique aux notions premières. Ce nominalisme décevant et ruineux provient de ce que l'on ne voit plus *la différence essentielle* et *sans mesure* qu'il a entre *l'idée intellectuelle* et une *image* ou *schème toujours provisoire* de l'imagination, schème accompagné d'un *nom commun*. Alors évidemment, selon ce nominalisme, *les formules dogmatiques* ne sont plus irréformables, par ex. celle du Concile de Trente sur le péché du premier homme peuvent être corrigées dans le sens du polygénisme.

Telles sont les conséquences religieuses de l'empirisme nominaliste et phénoméniste qui procède de Hume, de Stuart Mill, de leurs successeurs, conséquences qui ont été reprises par les protestants libéraux et les modernistes et qui exercent encore une réelle influence. On arrive ainsi au relativisme complet. Que reste-t-il de l'immutabilité des dogmes de la S. Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie ? Rien, si ce n'est parfois un certain sentimentalisme qui se berce de mots dénués de leur véritable sens.

Il est vrai que *l'empirisme phénoméniste, de par son inconsistance et son opposition à la raison naturelle* ou sens commun, *devient une preuve par l'absurde de la valeur ontologique des notions premières d'être, de substance, de cause et des principes corrélatifs de contradiction, d'identité, de causalité*, principes dont tous les hommes se servent et qui s'évanouiraient si le phénoménisme était la vérité. En ce sens on peut dire: « si le phénoménisme n'existait pas, il faudrait l'inventer comme preuve par l'absurde de la valeur de l'intelligence naturelle ». Et sans elle que nous resterait-il au point de vue intellectuel ? (1).

---

tion des vérités mathématiques ou rationnelles... ». M. Blondel confond ici des *déformations accidentelles*, des oublis, avec *la nature* d'une faculté essentiellement relative à son objet propre ». Voir aussi *La Pensée*, T. I, p. 131, et *L'Etre et les etres*, 1935, p. 15, 17, 21-27, 38.

(1) L'intelligence naturelle atteint (intus legit) sous les phénomènes l'être intelligible et ses lois immuables de contradiction, de causalité, etc. *Obiectum intellectus*, ut distinguitur a sensibus, *est ens intelligibile et non phoenomena sensibilia*. Telle est la vérité fondamentale que le phénoménisme méconnait et dont il est, sans le vouloir, la preuve indirecte ou

II) Le relativisme idealiste et la foi chrétienne

Sans doute la philosophie dite « critique » de Kant et des néo-Kantiens a réagi contre Hume et ses successeurs pour maintenir la distinction essentielle entre l'idée intellectuelle et l'image ou schème toujours provisoire de l'imagination. Mais pour Kant et ses disciples l'espace et le temps ne sont que des formes subjectives de notre sensibilité et les catégories de substance, quantité, qualité, relation, action, causalité ne sont que des *formes subjectives* et à priori de l'entendement pour coordonner les phénomènes qui nous apparaissent subjectivement dans l'espace et dans le temps; ces catégories n'ont pas de valeur ontologique pour nous représenter le réel extramental. Alors que peuvent valoir les formules dogmatiques qui se servent de ces notions de substance, de personne, de nature, de cause ? Dire que la substance n'est qu'une catégorie subjective de notre esprit, c'est dire que l'âme de Kant n'est plus une substance réelle; son moi, distinct de celui de Fichte, n'est plus *un moi réellement existant*, ou tout au moins il reste fort douteux

---

par l'absurde. Il doit, en effet reconnaître avec Stuart Mill l'impossibilité de répondre à cette objection: « *si le moi n'est qu'un série* ou succession d'états de conscience, comment peut il avoir conscience aujourd'hui d'être le *même moi* que dans le passé? » (cf. STUART MILL, *La philosophie d'Hamilton*, trad. fr. p. 235). S'il n'y a pas sous la série des états conscience, *un être pensant*, il n'y a plus *de moi* proprement dit. Les conséquences du nominalisme ou de l'empirisme en théologie sont incalculables. Leur gravité n'a d'égale que la légéreté d'esprit dont elles procèdent. On commença à le voir dans la pseudo théologie de' Luther, fidèle disciple des nominalistes qui l'avaient formé. On le vit plus récemment à l'époque du modernisme.

L'étude des dogmes, conçue de ce point de vue est des plus décevante. Elle se compose généralement de trois parties: 1° sobre exposé de la doctrine traditionnelle sur un dogme, doctrine qui ne répondrait plus aux idées actuelles; 2° Quelques textes scripturaires dont le sens exact demeurerait incertain; 3° diverses hypothèses qu'on peut choisir. Finalement sur le dogme en question il n'y a pour ainsi dire plus rien de certain.

Le relativisme empirique est l'inconsistance même et revient à l'affirmation d'Héraclite: « tout change, il n'y a plus rien de stable ». Il ressemble aux sables mouvants, où l'on s'enlise de plus en plus.

qu'il le soit. Il faut par suite douter aussi de la réalité de l'âme du Christ, si la substance n'est qu'une catégorie subjective.

L'être intelligible et substantiel supprimé par l'empirisme phénoméniste n'est donc pas restauré, l'ontologie ne reprend nullement ses droits; la métaphysique reste impossible. Alors *que devient le dogme*, qui exige la valeur réelle des notions premières par lesquelles il s'exprime ?

Si la substance n'est plus qu'une catégorie subjective, on ne peut plus parler de *la nature humaine* immuable avec des propriétés nécessaires et une fin naturelle; on ne peut plus dès lors distinguer la nature de la grâce, ni la fin naturelle de l'homme de sa fin surnaturelle.

Dire avec Kant que *la causalité* n'est qu'une catégorie subjective de notre esprit, c'est dire que l'assassin n'est *pas réellement cause* de l'assassinat, pour lequel il est condamné à mort. *Le principe de causalité* n'a plus de valeur ontologique, il ne vaut que dans l'ordre des phénomènes, tel que nous le concevons subjectivement, et donc ce principe de causalité *ne peut fonder les preuves de l'existence de Dieu, Cause première, au dessus de l'ordre phénoménal.* La raison spéculative ne peut plus établir la valeur réelle des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu.

A plus forte raison on ne peut plus démontrer la possibilité ni l'existence du *miracle* et de la *Révélation* comme intervention exceptionnelle de Dieu pour nous éclairer. Les mystères de la Trinité, de l'Incarnation ne sont plus concevables du fait que les notions de nature et de personne n'ont plus qu'une valeur subjective. On ne peut plus parler de l'union des deux natures en Jésus-Christ; de même sa résurrection et son ascension ne sont plus certaines.

De même encore si l'espace et le temps ne sont plus que des formes subjectives de notre sensibilité, on ne peut plus dire avec certitude que Jésus est réellement mort pour nous sur le Calvaire, en tel point réel de l'espace et du temps. S'il n'y a plus de *temps réel* on ne peut pas dire non plus que *le péché originel* remonte *aux origines de l'humanité*, il suffit d'y voir comme le veut Kant la lutte naturelle et permanente de la chair et de l'esprit. Le péché originel n'est plus la privation de la grâce de justice originelle. Tout surnaturel disparait et aussi toute causalité naturelle. Si le Kantisme était vrai, l'assassin pourrait dire à ses juges: je ne suis pas réellement cause de cet assassinat, la causalité n'est qu'une catégorie subjective de notre esprit; le père ne serait pas réellement cause de son fils; Kant ne serait pas réellement cause de ses oeuvres. Les professeurs Kantiens, a-t-on dit, font leurs cours dans le monde de la subjectivité et vont recevoir leur traitement, il loro stipendio reale, dans le monde où nous vivons tous en tel point réel de l'espace et du temps. La raison spéculative n'a plus acune valeur réelle, mais il faut pourtant vivre matériellement comme tout le monde.

Sans doute Kant ajoute que la raison pratique, en partant de *l'impératif catégorique* (ou de la loi morale que la volonté humaine s'impose à elle-même) et *du postulat de la liberté*, nous porte à *croire* naturellement à l'harmonie entre la moralité et la félicité dans une vie future, et à croire aussi à l'existence de Dieu qui peut seul réaliser cette harmonie. Mais pour lui ces postulats de la raison pratique sont *indémontrables* par la raison spéculative. Alors la certitude morale de l'existence de Dieu est, dit-il, une certitude *objectivement insuffisante*. Par suite *la vérité de l'existence de Dieu n'est plus la conformité objectivement certaine de notre jugement avec la réalité divine ;* c'est seulement la conformité de notre jugement avec les postulats de la raison pratique, et ces postulats restent indémontrables. D'autres diront ensuite: la vérité est *la conformité de notre jugement*, non plus avec l'être extramental, mais avec les *exigences de l'action morale*.

Ainsi parlait surtout, parmi les philosophes que j'ai connus, le P. Laberthonnière dans ses écrits sur le dogmatisme moral; après avoit méconnu l'évidence des premiers principes comme loi de l'être extramental, il ne pouvait pas établir *les postulats* de l'action morale qu'il invoquait. Depuis lors la philosophie de l'action n'y a guère réussi davantage, elle s'est rapprochée de l'être pensant, mais pas assez de l'être extramental intelligible et actuellement connu. Pourquoi ? parce qu'elle n'a pas admis l'*évidence nécessitante* des premiers principes de la raison comme lois du réel extramental. Ce serait revenir à l'ontologie traditionnelle, après l'avoir tant combattue.

Dès lors la définition traditionnelle de la vérité, supposée par tous les dogmes, n'est pas restaurée. Elle est même déclarée « chimérique » et on veut lui en « *substituer* » une autre.

La vérité n'est plus pour ces philosophes la conformité *objectivement certaine* de notre jugement avec le réel extramental et ses lois immuables de non-contradiction, de causalité, etc. la vérité n'est que la conformité *subjectivement certaine* de notre jugement avec les postulats indémontrables de la raison pratique ou avec les exigences de l'action morale. On ne peut pas même dire « avec les exigences de la nature humaine immuable » car de ce point de vue, la nature humaine ne peut pas être connue avec une certitude *objectivement suffisante* (1). On ne revient pas si facilement à la métaphysique traditionnelle lorsque on s'en est longtemps écarté.

L'influence de Hume et de Kant se fait encore sentir aujourd'hui et beaucoup. Ils ont semé la zizanie. Sans voir toutes les conséquences de leur négations, *ils ont perverti l'éternelle notion de vérité*, comme Pie X l'a dit des modernistes (Denz. 2080). Ils ont enlevé à beaucoup le sens du vrai, et par là même le sens de Dieu, vérité première.

(1) C'est l'infirmité congénitale de plusieurs philosophies contemporaines, y compris celle de l'action, celle-ci définit la vérité en fonction de l'action et de la vie: « conformitas mentis et vitae ». « De l'action seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'être », disait M. Blondel dans l'*Action* de 1893, p. 350. Depuis lors la philosophie de l'action a voulu se rapprocher de la philosophie de l'être, mais elle s'est rapprochée beaucoup plus de *l'être pensant*, que de l'*être extramental*, intelligible et actuellement connu. Il y a toujours, dès lors, le danger de revenir à ces propositions relativistes: « *veritas est semper in fieri*, in adaequatione progressiva intellectus et vitae *secundum experientiam et exigentias actionis*. Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhaerere, sed semper anxius manere progrediendi ad ultiorem veritatem, nempe evolendo in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit » (Propositiones damnatae a S. Officio, 1 Decembris 1924. Cf. *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194 et *Documentation catholique*, 1925, T. I, p. 771 ss.

Qu'on essaie avec la philosophie de l'action de refaire l'ontologie, les traités De Deo uno et trino, de Deo creatore, de Verbo incarnato, de gratia de sacramentis, on n'y parviendra pas. Même dans son livre: l'*Etre et les êtres* 1935, p. 415, M. M. Blondel n'admet pas encore l'évidence nécessitante de la valeur ontologique des premiers principes, cette valeur dit-il « ne s'impose pas à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante ». Cf. *ibidem*, p. 15, 17, 21-27, 38. 156, contre l'ontologie classique.

Enfin Hégel par son évolutionisme idéaliste a porté le relativisme à l'absolu. Il a déduit les conséquences du Kantisme. Selon Hégel, si l'existence de Dieu comme cause première ne peut pas être prouvée par la raison spéculative, et si la preuve donnée par la raison pratique est d'une certitude *objectivement insuffisante*, pourquoi la philosophie devrait-elle admettre une Cause suprême réellement et essentiellement distincte du monde et de l'humanité ? Mieux vaut dire que *Dieu n'existe pas en sa pleine perfection de toute éternité*, mais *qu'il se fait dans l'humanité qui évolue toujours.*

Mais alors, dit l'Église, *toute vérité immuable disparait, puisque Dieu, vérité suprême, évolue lui-même incessamment.* Il n'y a plus dès lors qu'une vérité *provisoire*, c'est le relativisme complet et irrémédiable. Aujourd'hui, c'est la thèse qui est vraie, demain c'est l'antithèse, après demain ce sera la synthèse et ainsi de suite dans l'avenir. Et qui prouve que cette évolution marche vraiment vers des synthèses toujours supérieures, et qu'elle ne comporte pas de formidables régressions, comme les deux guerres mondiales que nous avons vues ?

De ce point de vue de l'évolutionisme absolu, admis comme « profond » par beaucoup d'esprits superficiels, *le bien est ce qui est conforme*, non pas à la loi divine et à la droite raison, mais ce qui est conforme *à l'évolution*, le mal est ce qui la contrarie comme l'effort des théologiens qui veulent maintenir l'immutabilité du dogme. Les dogmes que l'esprit moderne ne comprend plus, comme celui de l'enfer, ne sont plus vrais, car « *une affirmation qui n'est plus actuelle n'est plus vraie* ». Mais cela va beaucoup plus loin encore. Lorsqu'on demandait à Renan dans les salons: « Monsieur Renan, Dieu existe-t-il ? » il répondait: « Pas encore, Madame », sans avoir bien clairement conscience du blasphème qu'il prononçait.

Les conséquences du relativisme par rapport au dogme se mesurent par cette réponse de Renan, dont il ne vit lui-même que progressivement la portée, en cessant de croire au *mythe du progrès* et en écrivant cette parole découragée: « ceux-là seuls arrivent à trouver le secret de la vie, qui savent étouffer leur tristesse et se passer d'espérance ». Mais se passer d'espérance, c'est renoncer à vivre pour toujours. Et grâce à Dieu, c'est seulement en enfer qu'il n'y a plus d'espérance.

***

On voit dès lors l'erreur énorme dans laquelle est tombé Guenther, au XIXe siècle, lorsque, en s'inspirant de la philosophie de Kant et de celle de Hégel, il enseigna que les définitions de l'Église n'ont qu'une *infaillibilité provisoire* relative à l'état de la science et de la philosophie au moment de la définition. C'était là une erreur plus grave qu'une hérésie particulière, car elle portait, non seulement sur un ou plusieurs dogmes, mais sur tous, et conduisait finalement au rationalisme même, sous une de ses formes les plus inconsistantes. *Il n'y avait plus aucune vérité immuable.* Guenther dans son semi-rationalisme relativiste, en vint à nier l'ordre des mystères surnaturels qu'il voulait réduire à l'ordre des vérités philosophiques. La théologie était réduite à des essais philosophiques toujours provisoires, essais enveloppés d'une écorce historique relative à Abraham, aux Prophètes, à Jésus et aux Apôtres.

Ce relativisme et ce semirationalisme ne pouvaient éviter la condamnation du Concile du Vatican.

Le relativisme de Guenther méconnaît au fond l'éternelle notion de vérité et celle d'infaillibilité. *La vérité d'une proposition* n'est pas en effet sa conformité à l'état actuel et toujours changeant de la science et de la philosophie, mais la vérité d'une proposition est *sa conformité avec l'être et ses lois immuables, adaequatio rei et intellectus :* est vrai le jugement qui affirme ce qui est, et aussi celui qui nie ce qui n'est pas, tandisque le faux consiste à affirmer ce qui n'est pas, et à nier ce qui est. Autrement toute vérité immuable et absolue disparaît, et avec elle l'*infaillibilité* proprement dite, car *cette dernière ne consiste pas à choisir la meilleure interprétation provisoire* à un moment donné, *mais à ne pouvoir tomber dans l'erreur,* laquelle affirme ce qui n'est pas, ou nie ce qui est. Il faut maintenir non seulement les vérités nécessaires mais aussi qu'il restera *toujours vrai* que les faits contingents déjà arrivés sont arrivés, par ex que le Christ est né à Bethléem et qu'il est mort pour nous sur la Croix, qu'Il est ressuscité et monté au ciel, à tel point de l'espace et du temps, qui ne sont pas des notions sans valeur objective.

Le relativisme des modernistes rééditait celui de Guenther sous une forme pragmatiste et disait: « Ce qui est invariant dans un dogme, c'est l'orientation qu'il donne à notre activité pratique, mais les théories explicatives, les représentations intellectuelles changent constamment au cours des âges selon les individus et les époques » [1]. Aussi le Décret *Lamentabili* en 1907 condamna ces propositions relativistes: « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur ». « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi non vero tamquam norma credendi ». (Denz., 2058, 2026).

Que répondre du point de vue philosophique à ce double relativisme soit empirique, soit idéaliste ?

III) La valeur ontologique et transcendante des notions premières et des principes premiers.

Pour éviter le relativisme il faut maintenir contre lui la valeur réelle et immuable des premiers principes de la raison comme lois du réel, et celle des dogmes définis par l'Égise. « La critique, disait Joseph de Maistre, est comme l'acide sulfurique qui attaque tous les métaux excepté l'or »; elle ne peut détruire la valeur des notions premières, des principes premiers, ni l'or de la parole de Dieu.

Tout d'abord il faut se rappeler que, comme le dit souvent S. Thomas, *le premier objet connu par notre intelligence, c'est l'être intelligible,* abstrait des choses sensibles, et non pas les phénomènes sensibles, ni les faits de conscience intérieurs, ni les lois subjectives de notre pensée.

Lorsque l'enfant par la vue atteint l'*être coloré* comme *coloré,* par son intelligence il atteint l'*être coloré,* comme *être* et il ne tarde pas à se servir du verbe *être* lorsqu'il demande où *est* sa mère. De même l'homme se connaît comme *être pensant* et non pas seulement comme phénomène ou série d'états de conscience.

[1] Ed. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme ?* p. 33-34.

S. Thomas dit même: « *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* ». (De Veritate, q. I. a. 1). Ce que notre intelligence conçoit d'abord et de façon très certaine c'est l'être intelligible, son objet propre. « *Ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile* ». I a., q. 5, a 2. « L'être intelligible est l'objet premier de l'intelligence, comme le son est l'objet premier de l'ouie », comme le coloré est l'objet premier de la vue. L'objet propre et premier de l'intelligence n'est pas le coloré, le sonore, le résistant, le doux ou l'amer, ce n'est pas non plus le fait de conscience, c'est l'être intelligible, le réel comme tel, *ce qui est*, et tout d'abord l'être intelligible des choses sensibles. Telle est la première assertion de la philosophie de l'être qui s'oppose ainsi radicalement au phénoménisme et à l'idéalisme subjectiviste.

Rosmini a entrevu cette vérité dans sa réfutation de Hume et de Kant, mais il n'a pas su suivre S. Thomas; trop autodidacte il n'a pas vu la profondeur, l'exactitude, la vigueur, ni l'élévation de la pensée du Maître et puis il aimait peut être un peu trop la liberté de l'esprit, pour être le disciple docile d'un grand penseur [1].

C'est à cette vérité primordiale du réalisme traditionnel qu'est arrivé Mgr. Fr. Olgiati après avoir refait l'histoire de la pensée de Descartes, de Kant et de Hégel. C'est à elle que sont venus, par des itinéraires très différents, Jacques Maritain et Etienne Gilson, peut être même H. Bergson lorsqu'il disait à la fin de sa vie: « j'ai pensé autrefois que l'être et les premiers principes n'étaient qu'une île flottante sur le devenir, maintenant je me demande s'ils ne sont pas un continent » sur lequel on peut bâtir; « île flottante » c'est

[1] Un philosophe m'a écrit récemment « chez vous, dominicains, il n'y a plus eu de penseurs originaux après S. Thomas, il n'y a plus que des commentateurs dociles; pour retrouver la liberté de l'esprit, vous avez dû attendre Campanella ». Cet extravagant de Campanella serait-il donc une intelligence supérieure aux plus grands commentateurs de S. Thomas, Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Jean de S. Thomas ?

Mais cette réflexion montre combien beaucoup de philosophes tiennent à la liberté de l'esprit, et ne sont pas facilement les disciples de S. Thomas. Sa puissance intellectuelle, loin de les attirer, les empêche d'avancer. Ils ont peur de perdre la liberté de l'esprit. Il ne faudrait pourtant pas la préférer à la vérité.

bien le style de Bergson; enfin il lui a préféré le continent. La vérité dont nous parlons a été bien mise en évidence par le dernier livre de S. Exc. Mgr. Gillet: « Thomas d'Aquin ».

Pour bien entendre ce point de départ: l'objet propre et premier de l'intelligence, c'est l'être intelligible, il faut remarquer ceci: si l'oreille vivante et l'oeil vivant sont déjà des merveilles que Dieu seul a pu organiser, que dire de *l'intelligence naturelle*, même avant toute culture philosophique ? Pensons que l'imagination la plus belle pourrait toujours grandir, même ab aeterno, sans jamais atteindre le moindre degré de vie intellectuelle d'un pauvre sauvage, capable de saisir le sens de ce petit mot *est*, dans cette affirmation: « Dieu est ».

L'intelligence décrite par Hume et même par Kant et ses successeurs, ressemble à l'intelligence naturelle créée par Dieu comme une fleur artificielle à une fleur naturelle, comme la nuit au jour, comme un poumon peu à peu rongé par la tuberculose à un poumon parfaitement sain. Un bon théologien, qui ne manque pas de pénétration, me disait un jour: « Le Kantisme est la phtisie de l'intelligence ». Il aurait pu ajouter: l'hégélianisme est pire encore: c'est la complète perversion d'une grande intelligence totalement désaxée qui a déclaré que Dieu est mort. Ces philosophes se sont permis de dire tout ce qu'ils pensaient contre l'Église et la théologie, il est permis au théologien de dire ce qu'il pense devant Dieu à leur sujet.

On dirait que la Providence a permis ces deux grandes déviations de l'intelligence pour mettre, par contraste, en relief la vérité du réalisme ainsi exprimée par S. Thomas: « *Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit* », I^{a}, II^{ae}, q. 94, a. 2. Ce que notre intelligence connaît tout d'abord, c'est l'être intelligible, qui éclaire tout le reste. Cette seule ligne de S. Thomas vaut plus, sans aucun doute, aux yeux de Dieu que toute la Critique de la raison pure, qui, par la négation de cette vérité primordiale est une accumulation d'hypothèses gratuites et d'erreurs. Ces formules brèves des théologiens peuvent paraître massives, mais vues d'en haut, elles expriment en raccourci une vérité supérieure qu'on verra très clairement dans l'autre vie.

La connaissance intellectuelle de l'être intelligible est supposée par toutes les autres, et c'est dans l'être intelligible que notre intel-

ligence voit les premiers principes comme les lois primordiales de l'être, tout d'abord son opposition au néant. « *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea que sunt per se entis: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia* » C. Gentes, L. II, c. 83.

L'évidence du principe de contradiction est d'ordre intellectuel, suprasensible et elle est nécessitante, personne ne peut s'y soustraire, Protagoras lui même ne peut en même temps être Protagoras et ne pas l'être. Et comme le montre Aristote au L. IV (III) de sa Métaphysique, ch. 3-5, *si l'on met en doute ce principe on est conduit au nihilisme complet.* Affirmer que peut-être une chose peut en même temps exister et ne pas exister, c'est poser une affirmation qui se nie elle-même: 1°, *c'est détruire tout langage* et admettre qu'on peut parler; tous les mots seraient synonimes. 2° *Tous les êtres seraient un seul être;* un mur, une galère, un homme deviendrait la même réalité. 3° *Ce serait détruire toute substance*, il n'y aurait plus que des accidents sans sujet, ce serait parler d'un mouvement sans mobile, d'un écoulement sans liquide qui s'écoule, d'un rêve sans rèveur, d'une pensée sans sujet pensant. 4° *Ce serait supprimer toute vérité.* 5° Ce serait même *supprimer toute probabilité.* 6° Ce serait *supprimer les degrés de l'erreur*, une erreur énorme ne serait pas plus grande qu'une erreur minime. 7° Ce serait *supprimer tout désir et toute action*, car on ne désire que ce que l'on connaît comme un bien, et le bien ne se distinguerait plus du mal, ni l'un du multiple, ni le vrai du faux, ni le beau du laid. Tout sombrerait dans un devenir qui serait l'universelle confusion, *et même il n'y aurait plus de devenir ou de mouvement*, car celui-ci suppose la *distinction du point de départ et du point d'arrivée*, or, si l'on nie le principe de contradiction, ces deux points ne s'opposent plus, et alors on serait arrivé avant d'être parti. On aboutit ainsi au nihilisme doctrinal, moral, esthétique, au nihilisme complet, il n'y a plus rien, ni être, ni unité, ni vérité, ni bien, ni mal, ni devenir, tout disparait comme le dit la première proposition condamnée dans le Syllabus de Pie IX (Denz. 1701).

Ce nihilisme montre que l'intelligence a été blessée à mort, mais cette page vigoureuse d'Aristote peut la guérir; c'est comme l'extraction chirurgicale d'une tumeur maligne.

Il faut donc maintenir *la valeur réelle du principe de contradiction* comme loi de l'être, et la maintenir non pas seulement à cause

des inconvénients qui dérivent de sa négation ou du doute à son égard, mais il faut la maintenir à cause de son évidence intellectuelle nécessitante. C'est la prunelle de l'oeil de l'intelligence. Kant ne peut pas être en même temps Kant et ne pas l'être. Hégel lui-même n'échappe pas à cette loi primordiale du réel, à laquelle tout obéit sous peine de disparaître complétement. On ne joue pas plus avec le principe de contradiction, qu'avec le feu, on est dévoré par lui.

Toutes non idées, en tant qu'elles supposent celle de l'*être*, ont un fond ontologique, de même tous nos jugements supposent le verbe *être*, dont le sens est insaisissable pour l'animal, et tout raisonnement vrai contient *la raison d'être* de la conclusion. Ces trois opérations de l'intelligence n'ont de sens que par rapport à l'être intelligible. Cela montre inductivement que l'objet de l'intelligence, essentiellement distincte des sens, est l'être intelligible. *Objectum intellectus est ens intelligibile, quod contradictorie opponitur non enti*, d'où l'évidence nécessitante du principe de contradiction comme loi immuable du réel. Il y a une différence essentielle et sans mesure entre nos idées intellectuelles et les images sensibles confuses accompagnées d'un nom commun.

L'idée que nous avons de *l'animal* en général, disions-nous plus haut, n'est pas une image confuse d'un animal qui ne serait ni vertébré, ni invertébré, ni mammifère, ni poisson, ni oiseau, ni insecte, c'est le concept intelligible très distinct d'un *être corporel et vivant doué de connaissable sensible;* ce qui est vrai de tout animal si petit ou si grand soit-il.

Nous arrivons à connaître de même *la nature de l'homme* « animal raisonnable » avec ses propriétés nécessaires et sa fin naturelle proportionnée.

Et si notre intelligence saisit d'abord l'être des choses, que s'en suit-il pour la substance et la causalité?

Il s'ensuit qu'*une substance* n'est pas seulement une collection de phénomènes, ni une forme subjective de notre esprit, mais une substance est un *être existant en soi, un et le même* sous les divers phénomènes qui lui sont attribués. Et même la substance, par ex. du pain, est toute dans le tout et toute en chaque partie du tout, comme le disent les théologiens à propos de la transsubstantiation. De même *la causalité efficiente* n'est pas seulement la suc-

cession de deux phénomènes, ni une forme subjective de notre entendement, elle est « *la réalisation* de ce qui arrive à l'existence », réalisation qui n'est connaissable, comme la substance, que par l'intelligence, faculté *seule capable* de connaître l'être ou le réel comme réel, et non pas seulement comme coloré ou sonore.

De même encore *la fin* n'est pas seulement le terme d'une opération, d'une tendance, mais *sa raison d'être*. Tout devient intelligible à la lumière objective de l'être, comme tous les corps sont visibles en tant qu'ils sont colorés. Cela est la vérité, et l'affirmer nous donne la joie d'être dans le vrai. Aristote disait: « Le plaisir s'ajoute à l'acte parfait comme à la jeunesse sa fleur ». Au contraire la pensée Kantienne engendre la tristesse, il faut avoir une singulière patience pour lire la Critique de la Raison pure jusqu'au bout. Quant à la pensée de Hume c'est la négation astucieuse de la vie propre de l'intelligence. Hume jouait au billard pour oublier la tristesse de son scepticisme. Nous, nous n'avons pas besoin de ce jeu pour retrouver la joie de vivre. Il nous suffit d'affirmer en connaissance de cause que l'objet de l'intelligence est l'être intelligible, c'est pourquoi elle peut saisir la raison d'être des choses et s'élever à la connaissance de Dieu, cause première de tout de qui arrive à l'existence.

De plus, plusieurs de nos notions intellectuelles expriment *une perfection absolue*, sans trace aucune d'imperfection; telles les notions d'être, d'unité, de vérité, de bien, de beau, de cause efficiente, de fin, de vie, d'intelligence, de sagesse, d'amour. Ces perfections ne répugnent donc pas à être attribuées à Dieu et elles doivent lui être attribuées si le monde existant, objet de notre expérience, exige une *Cause incausée* qui possède ces perfections.

Dès lors ces notions des perfections absolues ont une valeur non seulement *ontologique*, pour la connaissance du réel extramental au delà des phénomènes; mais elles ont aussi *une valeur transcendante* pour la connaissance de Dieu, déjà dans l'ordre naturel. Ces notions peuvent nous faire connaître Dieu *analogiquement* sans doute, mais cependant *selon leur sens propre* et non seulement par métaphore. Si par métaphore nous disons de Dieu qu'il est irrité, sans métaphore nous disons de lui qu'il est *Juste*, nous disons qu'il est la Justice même à l'état pur, sans la moindre imperfection.

Enfin dans l'ordre surnaturel, le croyant doit maintenir *la vérité immuable des dogmes* définis par l'Église. Aussi le Concile du Vatican a-t-il défini contre le relativisme de Guenther (Denzinger, 1818): « *Anathème à qui dirait qu'il peut se faire qu'eu égard au progrès de la science on doive quelquefois attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que celui qui a été compris par l'Église* ». Les dogmes doivent être approfondis, mais « dans le même sens et la même affirmation » déjà fixés par l'Église (cf. Denz. 1800).

En d'autres termes les définitions infailliblement proposées par l'Église ne sauraient jamais devenir des erreurs, puisque la vérité est de soi immuable même celle des faits contingents: une fois qu'ils ont été réalisés *il reste éternellement vrai qu'ils ont été réalisés*, par ex. que le Christ est mort sur la Croix pour notre salut. C'est pourquoi il a dit lui-même: « *le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* ». (Math., XXIV, 35). Or le Sauveur parle par les Conciles lorsqu'ils définissent un dogme de foi, *avec l'assistance du Saint-Esprit*, qui a prévu de toute éternité tout ce que les savants et les philosophes diront de vrai ou de faux jusqu'à la fin du monde. Le Saint Esprit n'a pas eu besoin qu'on lui laisse le temps de se faire une opinion.

Par exemple la définition du Concile d'Ephèse sur *l'unité de personne en Jésus-Christ*, est éternellement vraie. Et lorsque la philosophie moderne veut faire consister la personnalité dans la conscience de soi, elle oublie que cette *conscience de soi* suppose *le moi* lui-même dont on a conscience, car la personnalité ontologique est supposée par la personnalité psychologique et la personnalité morale. Il reste vrai qu'en Jésus-Christ il y a *un seul moi, un seul sujet intelligent et libre*, bien qu'il ait en lui deux natures et par suite deux intelligences, deux consciences, et deux libertés dans une parfaite harmonie.

La question se pose dans l'ordre de l'être et non seulement dans celui des phénomènes.

***

Ce que nous venons de dire confirme de tout point la réponse des théologiens traditionnels aux objections récentes contre le monogénisme et contre la notion traditionnelle du surnaturel.

Le polygénisme n'est qu'une hypothèse déjà abandonnée par bien des savants parmi les meilleurs. D'autre part S. Paul dans l'Épître aux Romains, V, 12-19, a écrit jusqu'à sept fois sous l'inspiration biblique: « *par la faute d'un seul homme* » tous ont été constitués pécheurs et la mort est entrée dans le monde. Si le polygénisme était la vérité, s'il y avait eu plusieurs premiers hommes indépendants les uns des autres en diverses parties de la terre, à l'origine de l'humanité, *le Saint-Esprit*, en inspirant S. Paul, et en prévoyant l'usage que les Conciles feraient de ce texte de l'Epître aux Romains, *n'aurait pas préservé S. Paul d'une grave erreur*, reproduite ensuite par toute la Tradition dans l'énoncé du dogme du péché originel. Il ne saurait donc être question d'adapter au polygénisme, de corriger les canons du Concile de Trente sur ce dogme, pas plus que sur les autres dogmes. C'est pourquoi les théologiens considèrent le monogénisme comme une vérité *proxima fidei*.

Quant à la définition traditionnelle du surnaturel: « le surnaturel est ce qui dépasse toute nature créée et créable », cette définition repose sur ceci: *l'objet propre de l'intelligence divine dépasse immensément et évidemment l'objet propre de toute intelligence créée et créable*, si élevée qu'on la suppose et quels que soient ses progrès. En d'autres termes une intelligence créée si parfaite qu'elle soit pourrait toujours progresser selon ses forces naturelles, sans jamais atteindre le moindre degré de la vision béatifique, ou vision immédiate de l'essence divine *telle qu'est en soi*. Autrement ce serait la confusion de la nature divine avec une nature créée. La vision béatifique est essentiellement surnaturelle à raison de son objet immédiat, et par suite aussi la grâce sanctifiante, qui est une participation gratuite de la nature divine et le germe de la vie éternelle.

Cette distinction des deux ordres ainsi conçue n'a nullement été « forgée par les thomistes », elle est explicitement chez S. Thomas et antérieure à lui.

Le Concile du Vatican a pu dire en toute vérité: « *Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed etiam objecto distinctum* » [1].

[1] Sur la distinction des deux ordres, voici les deux excellents articles du P. R. Gagnebet, O. P. dans la *Revue Thomiste* 1948, III et 1949, I-II: *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains*.

Cette distinction traditionnelle des deux ordres a été méconnue par Baius et les Jansénistes, mais malgré l'influence de ceux-ci sur Pascal, ce dernier l'a splendidement exprimée en une page des *Pensées*, bien connue et admirée de tous: « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps rien. Tous les corps ensemble, et *tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions*, ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel ».

On ne connaît rien dans les *Pensées* de Pascal qui égale la beauté de ce fragment. Saint Thomas avait dit de même: « *Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi* », I^{a}, II^{ae}, q. 113, a, 9, ad 2um. Le moindre degré de grâce et de charité dans un petit baptisé vaut plus que le bien naturel de tout l'univers, plus même que toutes les natures angéliques prises ensemble, car la grâce est un *don gratuit* pour l'ange comme pour nous, puisqu'elle est une participation de la nature divine et de la vie intime de Dieu, de la Déité telle qu'elle est en soi, commune aux trois Personnes divines.

Comme un *brin d'herbe*, du fait qu'il est vivant, *vaut plus que tout le règne minéral;* comme la moindre sensation vaut plus que tout le règne végétal, comme la moindre pensée humaine vaut plus que tout le règne animal, ainsi *le moindre degré de grâce et de charité infuse* vaut plus que toutes les intelligences humaines et angéliques prises ensemble, et tout ce qu'elles peuvent par leurs forces naturelles.

Avec le moindre degré de grâce et de charité commence en nous la germination de la vie éternelle, « *gratia est semen gloriae* ». Et si le grain de froment, par sa germination, produit parfois, comme le dit l'Évangile, trente, soixante et même cent pour un, que penser de ce que peut produire la germination de la vie éternelle dans une âme vraiment fidèle.

Au dessus de tous les règnes de la nature, il y a *le règne de Dieu* commencé en nous par la grâce baptismale, qui est le germe de l'éternelle vie.

Il convient pendant l'année sainte, de rappeler cette élévation du règne de Dieu et de la vie de la grâce qui nous y introduit. Le Saint Père l'a fait en son dernier message de Noël de la façon la plus émouvante. Surtout en une année comme celle-ci, cette grâce si précieuse est accordée par le Sauveur à toutes les âmes qui adhèrent fermement, infailliblement et surnaturellement à la parole immuable de Dieu, et qui se repentent de leurs fautes. Les dangers du relativisme nous montrent par contraste la valeur de la vérité immuable, *le prix immense de la vérité divine et de la foi à la parole de Dieu*, foi sans laquelle il ne saurait y avoir de vraie charité. Ce trésor sans prix est offert à tous pour qu'il fructifie en eux, selon ces paroles du Sauveur: « Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis, et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos » (Joan. VIII-31); « Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant ». (Joan. X, 10).

P. B. Cagnasso, O. P.

De impedimento criminis in iure canonico

Tractationis ordo: I. *Evolutio Historica.* – II. *Ius vigens* (can. 1075): I. Impedimenti criminis inridica notio; 2. Impedimenti ambitus et species; 3. Requisita pro diversis impedimenti criminis speciebus; 4. Impedimenti criminis multiplicatio; 5. Poenae contra criminis impedimentum contrahentes; 6. Impedimenti cessatio et dispensatio; III. *Conclusio.*

I. – Evolutio Historica

1. Adulterium, ipso mentis lumine, adeo clare cognoscitur grave delictum contra ius naturae, ut penes omnes populos, etsi maxime barbaros, gravibus plectatur poenis [1]. Et quamvis e naturae lege par sit adulterii delictum in viro et in uxore, in hac tamen, saepissime, gravioribus poenis obnoxium fuit. Qui singularis rigor, si in Lege Mosaica contra adulteram mulierem eiusque complicem statutus fuerat, minime sequitur apud Hebreos tantum pro uxore onus fidei coniugalis extitisse. Nam, in Decalogo Moysis, viris quoque fides coniugalis praecipitur et interdicitur adulte-

[1] Cfr. *Instr. S. C. Inq.* 18 *dec.* 1872 (= Collect. S. C. de Prop. Fide, n. 1300); *Dictionnaire de Droit Canonique, V. Adultère*, p. 222 sgg. ubi ample exponitur adulterii notio eiusque punitio apud diversas gentes. Quoad iura vigentia, notatu digna sunt quae nuper scripsit Cl. Ferruccio Liuzzi: « Nonostante si sia lungamente discusso in passato (e v'è chi discute ancora) circa l'opportunità di incriminare l'adulterio, tutte le legislazioni del mondo civile – eccettuato il Codice Danese del 1933 – reprimono in varia misura questo delitto. Il Codice penale vigente in Italia (artt. 559-563) confermando la tradizionale e non ben giustificata diversità di trattamento fra l'infedeltà dell'uomo e quella della donna, punisce in tutti i casi l'a. della moglie (a carico della quale è previsto come circostanza aggravante il fatto di intrattenere una relazione adulterina),